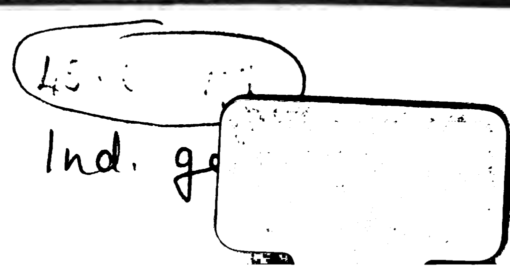
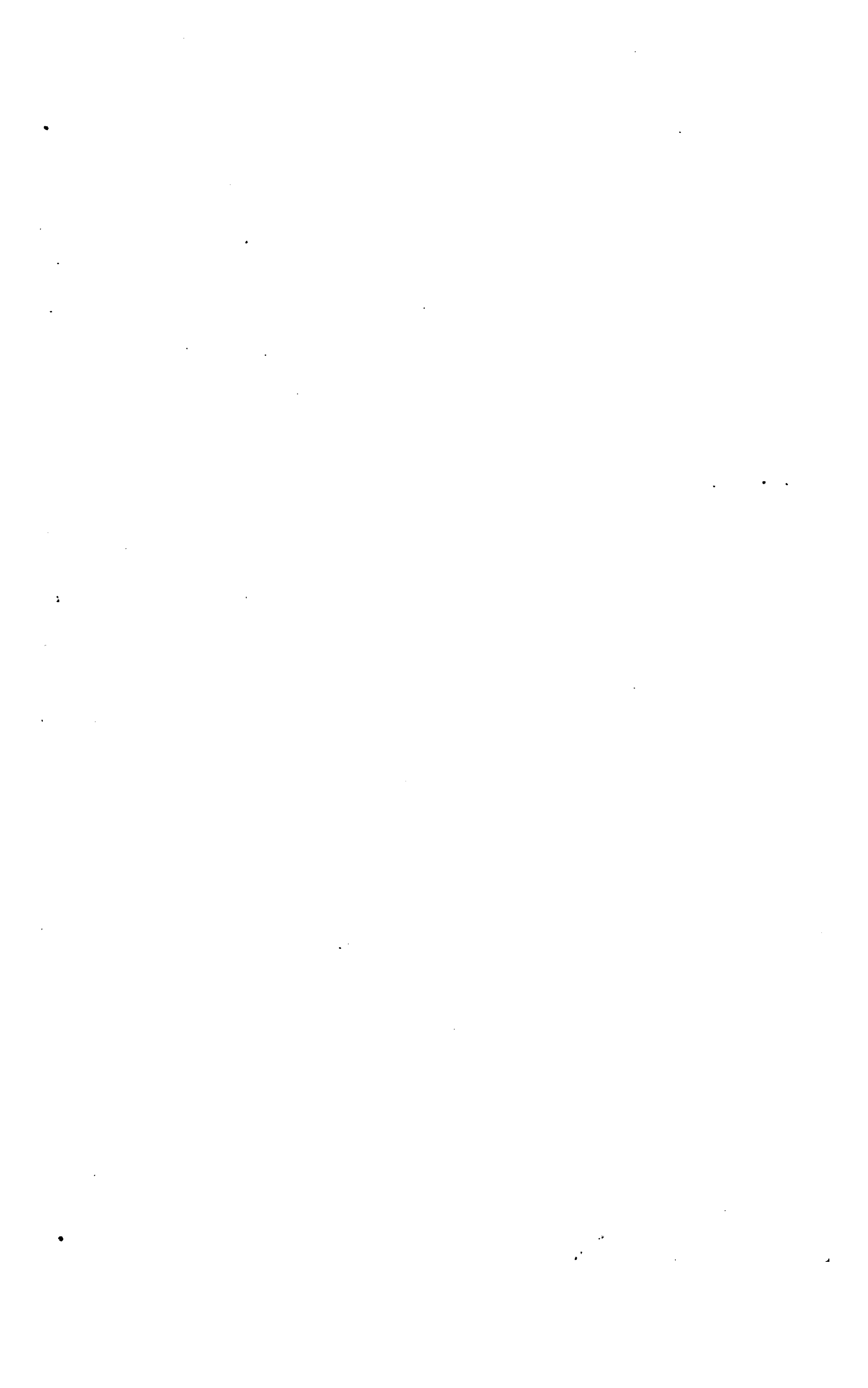

Ind.



INDISCHE STREIFEN.

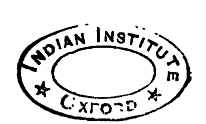
VON

ALBRECHT WEBER.

ERSTER BAND.

EINE SAMMLUNG VON BISHER IN ZEITSCHRIFTEN ZERSTREUTEN KLEINEREN ABHANDLUNGEN.

BERLIN
NICOLAISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(A. EFFERT UND L. LINDTNER).
1868.


INDIAN INSTITUTE
OXFORD

JOHN MUIR

D. C. L., LL. D.

IN HERZLICHER HOCHACHTUNG

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Die hier vereinigten Abhandlungen sind durch keinen andern Faden verbunden, als den, daſs sie sämmtlich die Erforschung der eigenthümlichen Erscheinungen, welche der Geist des indischen Volkes nach den verschiedensten Richtungen seines inneren Lebens hin entwickelt hat, zum Gegenstande haben. Es sind eben Streifzüge auf dem weiten, fast unabsehbaren Gebiete der indischen Cultur-Geschichte, wie sie sich mir im Laufe meiner sonstigen Studien darüber bei verschiedenen Gelegenheiten dargeboten haben. Um bei ihrer hiesigen Zusammenfassung in ein Ganzes wenigstens eine Art Reihenfolge herzustellen, habe ich, nach einem kurzen Gesammtüberblick der Entwickelung des indischen Lebens (in I), diejenigen Artikel (II-VI) vorangestellt, welche sich auf die vedische Zeit, speciell auf das Çatapatha-Brâhmaṇa beziehen. Daran schlieſst sich dann eine ungefähr gleiche Zahl von Artikeln, welche den Buddhismus zum Gegenstande haben (VII-XII). Es folgen drei Artikel über einige literarische Dokumente (XIII-XV) volksthümlicher Art, zu deren Inhalt buddhistische Elemente auch zum Theil verwendet sind, die indeſs in ihrer vorliegenden Form dies entweder nur wenig, oder gar nicht erkennen lassen. Den Schluſs machen Berichte über die drei ältesten romanartigen Erzählungen der Sanskrit-Prosa (XVI-XVIII)).

Die Abfassung der einzelnen Artikel vertheilt sich über die Jahre 1849-1868. Es war daher nothwendig vor dem Wiederabdruck eine genaue Retractatio vorzunehmen; und zwar hat bei einigen von ihnen diese Revision eine sehr durchgreifende sein müssen, insbesondere bei IV und bei den Ein-

leitungen zu XVI-XVIII. Im Allgemeinen habe ich meine Aenderungen, insbesondere die nothwendig erscheinenden neuen Zusätze, stets durch eckige Klammern [ ] markirt: doch ist dies nicht überall durchführbar gewesen: durch stetige Beigabe der alten Pagination ist die Gelegenheit zur Vergleichung einem Jeden an die Hand geboten. Die Texte habe ich hier durchweg bei Seite gelassen, und dafür auf die Original-Stellen der Artikel verwiesen: bei XV habe ich anstatt des Textes die Uebersetzung gegeben. Aufser ihr ist auch II theilweise ganz neu.

Bei den Uebersetzungen habe ich mich bestrebt, durchweg das Original-Metrum wiederzugeben, und zwar bestimmten mich hierzu die auf pag. 117 angeführten Gründe. Für die dadurch bedingte mehrfache Härte und Unbeholfenheit des Ausdrucks bitte ich um Nachsicht. Dafs ich nach Holtzmann's Vorgange auch hier wieder, wie in meiner Uebersetzung der Mâlavikâ, das Wort Ilf für Elephant verwendet habe (s. p. 169), geschah, aufser metrischen Gründen, insbesondere auch mit Rücksicht auf die vermuthliche Entstehung des letztern Wortes aus aleph hind (vgl. bos lucanus).

Noch bemerke ich, dafs in indischen Wörtern c als tsch, j dagegen als dsch auszusprechen ist.

Berlin, 5. Juli 1868.

A. W.

Inhalt.

I.

Brâhmaṇismus.

(Aus Bluntschli's Staatswörterbuch 1857. p. 212—215).

Der Brâhmaṇismus ist die ausgebildetste Hierarchie, d. i. Verschmelzung von Staat und Kirche, von der die Weltgeschichte Kunde hat. Nirgendwo sonst, in der alten oder neuen Welt, haben die Priester sich zu einer so unbedingten Herrschaft über die andern Klassen der Gesellschaft zu erheben gewufst, und sich trotz aller äufseren und inneren Krisen darin so lange behauptet, als in Indien, wo dieselbe bekanntlich noch jetzt fast unerschüttert dasteht. — „Zweierlei Götter giebt es, die Götter im Himmel und die Götter unter den Menschen, nämlich die vedakundigen Brâhmanen“ — so lautet der stolze Spruch bereits in der noch zum Veda selbst gehörigen Erklärungsliteratur, und diesem Satze gemäfs sind alle Einrichtungen des brâhmanischen Staatslebens geordnet. Die Person des Brâhmanen ist unverletzlich, heilig: die gröbsten Vergehen und Sünden dürfen von Seite des Staates nur durch Geld oder Landesverweisung an ihm gestraft werden; er ist der geborne Lehrer und Priester, dem alle andern nur mit Ehrerbietung und Scheu sich nahen dürfen. Den Angehörigen der untersten Klassen ist sogar dies nicht verstattet, sondern sie müssen sich fernhalten, um durch ihren Anblick ihn nicht zu verunreinigen; Berührung eines Brâhmanen durch sie, oder selbst nur des ihm gehörigen Sitzes ist ein strafbares Vergehen, das sogar bei gesteigertem Grade mit Lebensstrafe geahndet wird.

Dieser bevorrechteten Stellung des Brâhmanen entsprechen nun freilich andererseits auch nicht weniger strenge Anfor-

derungen und Pflichten. Sein Leben soll möglichst ein geistiges, der Vedakunde und dem Wissen von dem Wirken der Götter wie ihrer Verehrung geweihtes sein: jeden unreinen, irdischen Gedanken soll er von sich abwehren, stets als ein Muster der gesetzlichen Heiligkeit dastehen, und etwaige Verstöſse dagegen mit der härtesten Strenge an sich selbst bestrafen. Von der Geburt an bis zum Grabe begleitet ihn eine Kette von Vorschriften, deren Beobachtung eine stete Aufmerksamkeit erfordert. Nirgendwo hat sich das religiöse Bedürfniſs des Menschen so ausschlieſslich über alle andern zur Herrschaft erhoben, als hier. Gebet und Opfer reiht sich an Gebet und Opfer fast den ganzen Tag hindurch. Kein Vorkommniſs des gewöhnlichen Lebens giebt es wohl, für welches nicht eine bestimmte Liturgie mit den allerspeciellsten, peinlichst genauen Vorschriften festgesetzt wäre. Das Individuum geht fast ganz auf in diesen ihm unbedingt durch seine Geburt auferlegten Gebräuchen und Riten.

In gleicher Weise sind auch die übrigen Klassen des Volkes an ganz bestimmte Ordnungen gebunden. Der Kriegerstand zunächst, aus welchem auch die Könige hervorgehen, genieſst ungemein groſse Vorrechte über den dritten Stand, den der sogenannten Vaiçya, d. i. angesiedelten Ackerbürger, wie dieser wieder über die sogenannten Çûdra, die eigentlichen Handwerker, denen sich dann noch als unterste Stufe eine groſse Zahl verschiedener Mischkasten, wie Hirten, Jäger, Fischer u. dergl. anschlieſsen. Die verachtete und trostlose Stellung, welche diese letztern in dem brâhmanischen Staatssystem einnehmen, bildet in ihrer Unmenschlichkeit und Härte einen so schneidenden Kontrast gegen die göttliche Würde der ersten Kaste, wie derselbe nur etwa in den Sklavenstaaten Nordamerika's eine Art Analogie finden mag. Und hier, wie dort, sind es gleiche Gründe, welche dasselbe Resultat hervorgerufen haben, die Verschiedenheiten nämlich und die Antipathieen der Rasse und des Blutes.

Eine klare Anschauung hierüber, wie über die historische Entwicklung des brâhmanischen Staatsthums überhaupt, ist

uns erst seit Kurzem geworden, seit (213) wir nämlich mit Hülfe der vedischen Lieder dasselbe bis in seine Anfänge hinauf verfolgen gelernt haben. Diese Lieder, einer der kostbarsten Ueberreste des Alterthums, führen uns durch die in ihnen enthaltenen geographischen Angaben als Bedingung für ihre Abfassung in eine Zeit zurück, wo das Volk der indischen Arier noch gar nicht in Indien selbst, sondern noch an der nordwestlichen Grenze Indiens, im Pendschâb, an den Ufern des Indus und seiner Nebenflüsse seine Wohnsitze hatte. Von da aus vermögen wir die allmählige Einwanderung und Ausbreitung derselben über Hindostan und das südliche Indien, wie schliefslich auch den indischen Archipel und zum Theil Hinterindien, in den literarischen Dokumenten mit fast vollständiger Sicherheit zu verfolgen, und Hand in Hand damit auch die Entstehung, das Wachsthum und die Vollendung des brâhmanischen Staatsthums. In den vedischen Liedern findet noch durchaus keine weitere Scheidung zwischen den verschiedenen Gliedern des arischen Volkes statt, als solche, die sich überall naturgemäfs durch gröfseren oder geringeren Besitz u. dgl. ergiebt. Die einzelnen Geschlechter und Stämme stehen unter ihren patriarchalischen Oberhäuptern, übrigens als solche in häufigen Beutefehden mit einander. Jeder Hausvater ist Priester in seinem eigenen Hause, zündet selbst in Gemeinschaft mit den Seinigen den symbolisch als Götter verehrten Naturkräften das heilige Opferfeuer an und fleht zu ihnen um Segen für sich selbst, seine Familie, seine Heerden und Saaten, um Unsterblichkeit als Lohn für seine guten Thaten und um Verschonung mit den schädlichen Gewalten böser Naturkräfte, die er bittet von ihm weg auf seine Feinde zu richten. Nur für gröfsere Feierlichkeiten, Stammesopfer u. dgl., scheinen die besonders damit Betrauten als Vertreter der Gesammtheit dazustehen, und von der Freigebigkeit der kleinen Fürsten und Könige den Lohn für ihre Leistungen zu erhalten, wofür sie dann in frischem Dankesgefühl ein naives Loblied anstimmen, wie uns mehrere dergleichen noch erhalten sind.

Bei dem Weiterziehen aber in die Fremde ändert sich dies Bild vor unsern Augen. Man traf in Indien auf Ureinwohner zum Theil schwarzer, zum Theil brauner Farbe, die auf der niedrigsten Kulturstufe standen, wie sie sich noch bis jetzt daselbst hier und dort so erhalten haben, und die dadurch in dem geistig bewegten, bekanntlich der weifsen Rasse angehörigen Arier einen ethischen Widerwillen erregten, der zugleich wohl auch geradezu ein physischer gewesen sein mag. Diese Stämme mufsten unterjocht werden, und bei ihrer wilden Kraft, bei der grofsen numerischen Ueberlegenheit derselben über ihre einwandernden Besieger hatten die Letztern alle Anstrengung und Kraft aufzubieten, um diese Unterjochung zu einer dauernden zu machen. Die gröfste Concentration auf sich selbst, das möglichste Fernhalten aller Vermischung, der härteste Druck nach unten war ihnen damit durch den Trieb der Selbsterhaltung als der einzige Weg angewiesen, auf welchem ihr neues Staatsthum sich entwickeln konnte. Bei der tiefen, ächt kindlichen Religiosität der Arier trat ferner, gegenüber den ringsum von aufsen drohenden Gefahren, das Gefühl der Abhängigkeit von dem Schutze der Götter, der Wunsch sich denselben möglichst sicher zu verschaffen, viel lebendiger als in den früheren, im Verhältnifs dazu so viel stilleren, friedlicheren Sitzen hervor. Der überwältigende, erschlaffende Einflufs des neuen Klima's erstickte zudem die alte, naturwüchsige Kraft, die wohl gar eine Gegenseitigkeit in den Verdiensten der Götter und Menschen um einander beansprucht hatte! Mit dem Bedürfnifs einer innigeren Gemeinschaft an der göttlichen Hülfe stieg dann natürlich auch der Werth und die Wichtigkeit der Opfer, welche dieselbe zu verschaffen im Stande waren, so wie Derer, welche die alten heimathlichen Gebräuche dabei am treuesten inne hatten, (214) sich auf die Kenntnifs derselben und der dazu gehörigen Lieder am besten verstanden oder zu verstehen vorgaben, der Träger also des altväterlichen Herkommens, der Priester, oder, wie sie sich nunmehr bereits zu nennen beginnen, der Brâhmana, d. i. Gebetkundigen (von brâhman, das Gebet,

eigentlich „Wachsthum, Stärkung“) [1]. Der Eigennutz lehrte die Betreffenden bald, auf welchem Wege sie weiter vorzuschreiten hätten. Die Kenntniſs der alten Lieder und Gebräuche ward nunmehr ausschlieſslich nur in ihren Familien weiter gepflanzt, ward erblich, und mit jeder Generation erweiterte sich dann von selbst der Umfang und der Inhalt ihres Einflusses und ihrer Stellung, bis sie zuletzt eben zu der im Eingange bezeichneten abergläubischen Höhe gelangten, wo sie nicht mehr blos als Vermittler zwischen Göttern und Menschen, sondern sogar als die leibhaftigen Repräsentanten des Göttlichen, als die irdischen Götter selbst dastehen. Nach dem Grundsatze: divide et impera, und von den äuſseren Verhältnissen getragen, lernten sie ferner bald auch unter dem übrigen arischen Volke eine weitere Spaltung zu begünstigen, welche zunächst sich darin von selbst bildete, indem nämlich der kriegerische Theil desselben, auf welchem vorzüglich der Schutz des ganzen Staatsthums vor den Angriffen der Ureinwohner beruhte, die königischen und adligen Geschlechter also, über dem Reste, den eigentlichen Ansiedlern und Landbauern, eine ebenso bevorzugte Stellung sich errang, wie sie diesen wieder im Verhältniſs zu den unterjochten Ureinwohnern oder den durch geschlechtliche Mischung mit diesen entstehenden Mischkasten zukam. Das gegenseitige Vernehmen dieser vier Klassen ward dann im Verlauf im Interesse und durch die Fürsorge der Brâhmanen wie der Königischen in den genauesten Einzelheiten systematisch festgestellt, und die stricte Beobachtung dieser gesetzlichen Vorschriften blieb der einzige Weg, auf welchem ein Jeder seine eigene Tugend und Tüchtigkeit bewähren konnte.

Irgendwelche chronologische Bestimmung über den Zeitraum anzugeben, welcher erforderlich gewesen ist, um so gewaltige Veränderungen hervorzurufen, wird wohl für immer unmöglich bleiben. Wir können indeſs in gleicher Weise

---

1] der Name der brâhmaṇá ist besser wohl von dem masculinum brahmán, Priester, abzuleiten, dieselben als zu diesen gehörig, als deren Abkömmlinge bezeichnend, s. Ind. Stud. 9, 352.

auch vom religions- und vom sprach-geschichtlichen Standpunkt aus wenigstens eine innere Chronologie verfolgen, die uns hier wie dort zu der Annahme führt, dafs ein Jahrtausend schwerlich als eine zu hohe Zahl dafür erscheinen kann. Da wir nun mit Bestimmtheit wissen, dafs zur Zeit Buddha's, dessen Leben etwa das sechste Jahrhundert vor Christus ausfüllt, das brâhmanische Staatsthum in seinen Extravaganzen bereits vollständig ausgebildet war, insofern er eben als ein Reformator dagegen auftritt, so werden wir für die Zeit, in welcher die Arier noch erst am Indus ansäfsig waren, etwa in das 16. Jahrhundert v. Chr. geführt, eine Annahme, mit welcher auch einige sonstige Punkte stimmen, zum Theil astronomischen, zum Theil historischen Inhaltes, wie z. B. der Handel der Phönicier zu Salomo's Zeit nach Ophir, dem Lande der Abhîra an der Indusmündung, von wo, wie sowohl durch die Namen der betreffenden Handelsgegenstände, als durch die Art derselben, bezeugt wird, damals bereits ein arischer Küstenhandel mit Malabar im Gange gewesen sein mufs. Die Berichte der Griechen aus Alexander's Zeit zeigen uns das brâhmanische Staatsthum bereits über ganz Hindostan und einen grofsen Theil des Dekhan ausgebreitet. Die einheimischen grofsen Epen schildern uns zum Theil diese Ausbreitung selbst in mythischem Gewande.

Der gefährlichste Feind, den das Brâhmanenthum je gehabt hat, ist der Buddhismus, der in der That auch eine Zeit lang dasselbe zu unterdrücken im Stande gewesen wäre. Aber theils durch die eigene Reinigung und in Folge davon Konsolidirung, die es durch ihn, ähnlich wie der Katholicismus durch die Refor- (215) mation, erfuhr, theils durch die Anbequemung an verschiedene volksmäfsige, wohl wesentlich den Kulten der Ureinwohner entlehnte religiöse Vorstellungen (aus welcher Amalgamation die sogenannten Vishṇu- oder Krishṇa- und Çiva-Dienste hervorgingen, die wesentlich Eigenthum des Volkes sind, während die Brâhmanen selbst an ihrem allmählig entwickelten speculativen Pantheismus, dem Glauben an die

absolute Weltseele, das bráhman, festhielten), theils endlich durch einen hartnäckigen, vom eigensten Interesse getragenen Fanatismus ist es dem Brâhmanenthum nicht nur gelungen, sich zu behaupten und den Buddhismus schliefslich ganz aus Indien zu verdrängen, sondern es ist auch sogar darauf wieder zu einer ganz neuen, noch viel schlimmer bigotten und abergläubischen Blüthe gelangt, die ihren Höhepunkt in den sogenannten Purâṇa und Tantra und in den abscheulichsten Gebräuchen erreicht hat, wie sie selbst jetzt noch immer im Schwange sind. Der Islam mit seiner rohen Gewalt hat nur da zu wirken vermocht, wo er absolut herrschte, und auch da fast nur auszurotten verstanden, statt zu bekehren, dagegen aber in den übrigen, weniger streng unterworfenen Theilen des ungeheuren Landes durch die Folie der Nationalität und der Verfolgungsnoth dem Brâhmanenthum die wirksamste Unterstützung gewährt.

Die sittliche und religiöse Versumpfung, die jetzt grofsentheils in Indien herrscht, beginnt nur allmählig unter der elektrischen Kraft der europäischen Civilisation einem neuen Leben zu weichen, und nicht wenig werden zur Erweckung eines solchen auch die Arbeiten beitragen, welche neuerdings in Europa auf die Wiedergewinnung und Bekanntmachung der alten vedischen Lieder und Texte gerichtet sind, in welchen uns ein so ganz anderes Bild des indischen Lebens, als das jetzige entgegentritt. Die kritische Bearbeitung und Erklärung derselben mufs mit der Zeit von selbst das Vorurtheil zerstreuen, als ob eben die jetzigen Verhältnisse sich auf deren Auktorität stützen könnten. Es mufs und es wird, mit der Zeit, dadurch eine ähnliche Revolution in den Geistern des denkenden Theiles der Inder, selbst der Brâhmanen, hervorgerufen werden, wie diese ihrer Zeit durch Dr. M. Luther's Bibelübersetzung bei uns in's Leben trat. Damit wird dann die europäische Wissenschaft in würdiger Weise die ungemeinen Dienste vergelten, welche sie ihrerseits von dem Brâhmanenthum durch dessen Literatur und Sprache erfahren hat. Denn während die erstere uns durch alle Phasen hindurchführt,

auf welchen das religiöse Streben der Inder je gestanden, und in denen es seine Befriedigung gesucht hat, und uns damit bei der merkwürdigen Universalität desselben ein bis dahin in dieser Weise ganz mangelnder objectiver Mafsstab für die ähnlichen Bewegungen im Leben anderer Völker Asien's wie Europa's geboten, ja sogar vielfach für manche bisher in ihrem Ursprunge dunkle Institutionen und Gebräuche bei uns selbst ein Schlüssel an die Hand gereicht wird, so hat uns andererseits die Sprache der Inder bekanntlich mit dem schönen Geschenke eines indogermanischen Urvolkes beschenkt und damit Licht in eine unvordenkliche Vorzeit gebracht, für welche an historische Dokumente nicht im Entferntesten zu denken ist. Wir wissen jetzt — oder wir können es wenigstens wissen — durch eine Vergleichung nämlich der gemeinsamen und mittelst ihrer im Sanskrit noch lebenden Wurzeln nunmehr verständlichen Wörter, wie jene uns, den Germanen, mit Pelasgern, Slaven und Ariern (Persern und Indern) gemeinschaftlichen Vorväter gelebt und in welcher naiven Frische und Kindlichkeit sie gedacht haben. Welch' ein ungeheures Feld ist damit für die Geschichte erobert! welch' eine Stufenreihe damit geschaffen, auf der wir von dort oben herab steigen zu dem heutigen, in wüstem Aberglauben, in formlosen Phantastereien versunkenen Brâhmanenthum!

II.

Vier Legenden aus dem Çatapatha-Brâhmaṇa.

(Mâdhyandina-Schule).

1. Die Fluthsage.

1, 8, 1, 1-10. Vgl. Ind. Stud. 1, 161 ff. (1849).

1. Dem Manu brachten sie (seine Diener) früh Waschwasser, so wie man das jetzt noch für die Hände zum Abwaschen herbeibringt: als er sich wusch, kam ihm ein Fisch in die Hände. — 2. Der sprach zu ihm: „pflege mich, ich will dich retten.“ „Wovor willst du mich retten?“ „Eine Fluth wird alle diese Geschöpfe fortführen, davor will ich dich retten.“ — „Wie soll ich dich pflegen?“ — 3. Er sprach: „so lange wir klein sind, ist uns viele Gefahr, denn ein Fisch frifst den andern: du magst mich zuerst in einer Schüssel bewahren: wenn ich für diese zu grofs werde, magst du eine Grube graben, und mich darin nähren; wenn ich dafür zu grofs werde, dann magst du mich hinab in's Meer schaffen; denn dann werde ich den Gefahren gewachsen sein.“ — 4. Bald war er ein Grofsfisch (jhasha), denn er wuchs gewaltig, da (sprach er): „das und das Jahr wird die Fluth kommen, dann magst du ein Schiff zimmern und zu mir dich wenden (im Geiste): wenn die Fluth sich erhebt, magst du das Schiff besteigen, dann will ich dich retten.“ — 5. Nachdem er ihn also gepflegt, schaffte er ihn hinab in's Meer: das wievielte Jahr er ihm nun anzeigte, das sovielte Jahr zimmerte er ein Schiff und wandte sich zu ihm: als die Fluth sich erhob, bestieg er das Schiff: der Fisch schwamm zu ihm heran, an dessen Horn band er (Manu) das Tau des Schiffes, damit setzte er (der Fisch) über[1]) diesen nördlichen

Berg. — 6. Er sprach: „ich habe dich gerettet: binde das Schiff an einen Baum, damit dich nicht, ob du auch auf dem Berge bist, das Wasser fortspült: wenn das Wasser allmälig fallen mag, dann magst du auch allmälig hinabsteigen“: er nun stieg so allmälig hinab, darum ist für den nördlichen Berg dieser (jetzige Name) „des Manu Herabsteigen“ (Manor avasarpaṇam)[2]). Die Fluth nun führte alle diese Geschöpfe fort, Manu blieb allein übrig[3]). — 7. Er lebte betend und fastend, nach Nachkommenschaft begierig: da verrichtete er auch das Pâka-Opfer, er opferte Ghee (geklärte Butter), dicke Milch, Molken und Matte in's Wasser, daraus entstand in einem Jahr ein Weib[4]), sie stieg (Ghee) träufelnd hervor, Ghee troff auf ihren Fufstapfen: mit ihr kamen Mitra und Varuṇa zusammen: — 8. Sie sprachen zu ihr: „wer bist du?“ „des Manu Tochter.“ „Die unsere, sage!“ „Nein“ sprach sie „wer mich erzeugte, dessen bin ich.“ Sie wünschten an ihr einen Theil: das versprach sie, oder versprach sie es nicht, ging aber weiter: sie kam zu Manu. — 9. Manu sprach zu ihr: wer bist du?“ „Deine Tochter.“ „Wie so, Herrliche! meine Tochter?“ „Jene Opfergaben, die du in's Wasser opfertest, Ghee, dicke Milch, Molken, Matte, daraus hast du mich erzeugt. Ich bin der Segensspruch. Wende mich beim Opfer an. Wenn du mich beim Opfer anwenden wirst, wirst du reich an Nachkommenschaft und Vieh werden. Welchen Segenswunsch du irgend mit mir wünschen wirst, der wird dir ganz zu Theil werden.“ Er wandte sie nun in der Mitte des Opfers an: denn das ist die Mitte des Opfers, was zwischen den Vorceremonieen und Nachceremonieen stattfindet. — 10. Er lebte mit ihr betend und fastend, nach Nachkommenschaft begierig: er erzeugte durch sie dieses Geschlecht was jetzt hier das Geschlecht des Manu heifst. Welchen Segenswunsch er irgend mit ihr wünschte, der ward ihm zu Theil.

1) diese Uebersetzung beruht auf der Lesart atidudrâva, welche ich noch jetzt vorziehe, obschon sie (vgl. Monatsberichte der Königl. Acad. der Wiss. 1859 pag. 63) nur von einer Handschrift, der besten indefs, geboten wird, während die beiden andern Handschriften adhidudrâva lesen. Die Wurzel dru mit adhi

hat eben eine ganz specielle, hier nicht passende Bedeutung, s. Petersb. Wört. s. v. Nach einer Mittheilung meines verehrten Freundes Dr. J. Muir, vom October 1866, liest die Kâṇva-Schule allerdings: abhidudrâva: der Sinn ist dann: „damit eilte er zum nördlichen Berge hin.“

2) im Mahâ-Bhârata heifst der Berg: naubandhanam. In der Atharva Saṃhitâ 19, 39, 8 wird das nâvaprabhrañçanam „Fallen des Schiffes“ mit dem Haupt (der Spitze), des Himavant in örtliche Verbindung gebracht. Von dem „goldnen himmlischen Schiff“ des vorhergehenden Verses (vgl. dazu Ath. 5, 4, 4. 5) ist dies nâvaprabhrañçanam wohl nicht zu verstehen, sondern eben wohl auf das Schiff des Manu bezüglich: vgl. Grohmann in den Ind. Stud. 9, 421-3.

3) die einzige Stelle in vedischen Texten, wo aufser hier noch der Fluth direkt gedacht wird, ist die im Kâṭhaka 11, 2: „die Wasser wischten dies (die existirende Welt) aus (niramṛijan): Manu allein blieb übrig.“ In dem Gebrauch der Wurzel marj mit nis liegt hier wohl entschieden ein Hinweis auf den reinigenden, entsühnenden Charakter der Fluth. Vgl. meine Bemerkungen hierüber in: Kuhn u. Schleicher, Beiträge zur vergl. Sprachforschung 4, 288-289.

4) über sie vgl. das Ind. Stud. 1, 168-9 (9, 225-6. 10, 333) Bemerkte.

---

2. Sage von der Weiterwanderung der Arier nach Osten.

1, 4, 1, 10-18. Vgl. Ind. Stud. 1, 170 ff. (1849).

10. Mâthava der Videgha (-König) trug den Agni Vaiçvânara[1]) im Munde: der Ṛishi Gotama Râhûgaṇa war sein Purohita (Hauspriester). Diesem antwortete er nicht, ob auch von ihm angeredet, „damit mir nicht der Agni Vaiçvânara aus dem Munde falle“ so denkend. — 11. Der begann ihn nun mit Ṛigversen anzurufen: „Wir zünden dich an, leuchtender Agni! beim Opfer den Göttermahlträger, den glänzenden, hehren, o Videgha!“ — 12. Er antwortete nicht: „Auf steigen, Agni! deine leuchtenden flammenden Strahlen, deine Lichter und Funken, du Videgha!“ — 13. Er antwortete immer nicht: „dich, Gheebeträufelter! rufen wir“, so weit nur sprach er: da bei dieser seiner (des Ṛishi) Nennung des Wortes Ghee[2]) flammte Agni Vaiçvânara aus dem Munde (des Königs) heraus, nicht vermochte er (der König) ihn zu halten, er sprang ihm aus dem Munde, er fiel auf diese Erde. Dort — 14. denn war der Videgha (-König) Mâthava in der Sarasvatî[3]) (tauchte sich hinab um die Gluth zu stillen, Comment.). Er (der Agni) überzog von da nach Osten hin, brennend, diese Erde: ihm, dem brennenden, der Gotama Râhûgaṇa und der Videgha Mâthava hinterher nach-

gingen. Er überbrannte (trocknete aus) alle diese Flüsse; der „Sadânîrâ" (immer Wasser habend) genannte (Fluſs) strömt vom nördlichen Berge (dem Himavant) aus: diesen überbrannte er nicht; diesen nämlich vormals die Brâhmaṇa nicht überschritten: „er ist nicht überbrannt von dem Agni Vaiçvânara (also unrein)" so denkend. — 15. Jetzt aber wohnen von diesem östlich viele Brâhmaṇa: dies (Land) war (vormals) etwas sehr unwohnbar, etwas sehr flüssig (unsicheren Bodens?), weil es nicht von dem Agni Vaiçvânara genossen (geheiligt) war. — 16. Jetzt aber ist es nun etwas sehr wohnlich, denn die Brâhmaṇa haben es nun mit Opfern geheiligt (eig. den Agni Vaiçvânara schmecken gemacht): dieser Fluſs auch im späten Sommer zürnt gleichsam noch auf (mit seinen Wellen), so lange noch kalt bleibend, denn er ward nicht überbrannt von dem Agni Vaiçvânara. — 17. Es sprach nun der Videgha Mâthava (zum Agni) „wo soll ich bleiben (da du nun alle Länder verbrannt hast)?" „Von diesem Flusse östlich sei deine Wohnung!" antwortete er. Dieser Fluſs ist auch jetzt noch die Gränze der Kosala und Videha, denn diese sind die (Nachkommen des) Mâthava. — 18. Da sprach Gotama Râhûgaṇa: „warum hast du uns nicht geantwortet, als wir dich anredeten?" Er sprach: „ich hatte den Agni Vaiçvânara im Munde: damit er mir nicht aus dem Munde falle, darum habe ich dir nicht geantwortet." — 19. „Wie kam das aber?" „Als du nur: „Gheebeträufelter! wir rufen" sprachst, da bei der Ghee-Erwähnung flammte mir der Agni Vaiçvânara aus dem Munde: ich konnte ihn nicht halten, er fiel mir aus dem Munde."

1) unter dem agni vaiçvânara, eig. dem „für alle Menschen seienden Feuer", scheint hier die brâhmanische Kultur verstanden zu sein. Vgl. hierüber, wie über die weiter sich anschlieſsenden Fragen Ind. Stud. I; 178 ff. Heranzuziehen ist noch die analoge Legende von der Verbrennung des Khâṇḍava-Waldes durch den Gott Agni im MBhâr. I, 8083 ff., in welcher zwar Talboys Wheeler (hist. of India I, 140) die Erinnerung an einen wirklichen Vorgang der Art, resp. einen durch „the Aryan invasion" veranlaſsten Waldbrand, um die skythischen Bewohner desselben (a scythic tribe of Nâgas) daraus zu vertreiben, erkennt, welche aber besser wohl, nach Art unsrer Legende hier, nur als ein mythisches Symbol der verheerenden Kraft der arischen Einwanderer aufzufassen sein wird.

2) durch Besprengen mit Ghee, heiſser Butter, wird das Feuer angefacht (wie durch Oel): daſs aber schon das Nennen des Wortes Ghee dazu hinreicht, das

Feuer anzufachen, wird eben durch diese Sage zu beweisen gesucht, die so zur Erklärung dienen soll, warum man gleich in der ersten sâmidhenî (Vers der beim Anzünden des Feuers recitirt wird), das Wort Ghee (ghṛita) gebraucht.

2) drei Stufen der arischen Einwanderung ergeben sich aus dem Verlauf. Zunächst also waren die Sitze der Brâhmaṇa d. i. der Ârier bereits von dem Penjab, wo wir sie im Ṛik ansäfsig finden, an die Sarasvatî verlegt. Von da aus zogen sie dann, unsrer Legende zufolge resp. unter der Führung des Videgha Mâthava und seines Priesters, weiter bis zur Sadânîrâ, sei es dafs hierunter die Gaṇḍakî oder die Karatoyâ zu verstehen ist (s. Ind. Stud. am a. O.). Hier war dann nach kaṇḍ. 14 ein längerer Halt, ehe auch dieser Flufs überschritten ward. Nach kaṇḍ. 17 freilich wäre bereits Videgha Mâthava selbst darüber hinweggezogen. Und zur Zeit der Abfassung der Legende in ihrer vorliegenden Form endlich war eben gerade das östlich von der Sadânîrâ gelegene Land, das Reich der Videha, speciell das recht eigentlich ârische Land, in welchem resp. das Çatapatha-Brâhmaṇa selbst offenbar seine Entstehung und besondere Pflege gefunden hat (s. Ind. Stud. am a. O.).

---

3. Die Legende von dem Verjüngungs-Born.

4, 1, 5, 1-15.

1. Als nämlich seien es die Bhṛigu seien es die Aṅgiras die Himmelswelt erlangten, da blieb Cyavana, sei es der Bhârgava oder sei es der Âṅgirasa, als alt und in gespenstischer Gestalt[1]) zurück. — 2. Çaryâta Mânava wanderte gerade mit seinem Clan umher. Er liefs sich gerade dort nachbarlich nieder. Seine Knaben bewarfen beim Spiel jenen Alten, von gespenstischer Gestalt, mit Erdklöfsen, indem sie ihn für verächtlich hielten. — 3. Da zürnte er den Çaryâtischen. Er schuf ihnen Zwietracht. Vater stritt mit Sohn, Bruder mit Bruder. — 4. Çaryâta überlegte sich's: „was habe ich wohl gethan, dafs mir dies widerfährt?" *) Er liefs die Kuhhirten und Schafhirten zusammenrufen. — 5. Er sprach: „wer von Euch hat hier irgend etwas (Besonderes) gesehen?" Sie sprachen: „dort liegt ein Mann, ein alter, von gespenstischer Gestalt: den haben die Knaben mit Erdklöfsen beworfen, ihn für verächtlich haltend." Da erkannte er: „das ist Cyavana." — 6. Er schirrte den Wagen an, nahm Sukanyâ**), die Çaryâta-Tochter (seine T.), mit sich, und

*) wörtlich: weil ich was? gethan habe, deshalb ist dies eingetreten.
**) die „schöne Maid".

eilte fort. Er kam dahin, wo der Ṛishi war. — 7. Er sprach: „o Ṛishi! Verneigung dir! weil ich's nicht wuſste, habe ich dich verletzt. Hier ist Sukanyâ. Durch sie bitte ich dich um Vergebung. Möge mein Clan wieder einträchtig sein." Da ward sein Clan wieder einträchtig. Çaryâta Mânava aber zog fort von da: „damit ich nicht noch ein Mal (ihn) verletze." — 8. Die beiden Açvin wanderten damals gerade, als Aerzte wirkend, umher. Sie traten zur Sukanyâ, begehrten mit ihr sich zu paaren. Sie aber wollte nichts davon wissen. — 9. Sie sprachen zu ihr: „o Sukanyâ (schöne Maid!), wie kannst du bei diesem Alten, von gespenstischer Gestalt, liegen? Komm zu uns Beiden!" Sie sprach: „wem mich der Vater gab, den werde ich nicht verlassen, so lange er lebt." Da ward dies der Ṛishi gewahr. — 10. Er sprach: „o Sukanyâ! was haben die Beiden da zu dir gesagt?" Sie berichtete es ihm. Er, so berichtet, sprach: „wenn sie dir es wieder sagen, so sage du ihnen: „ihr seid (selbst) Beide nicht ganz vollständig, nicht ganz vollkommen, und doch tadelt ihr meinen Gatten!" Wenn sie dann zu dir sagen: „warum sind wir nicht vollständig, warum nicht vollkommen", dann sprich zu ihnen: „macht mir meinen Gatten wieder jung, dann will ich es Euch sagen."" — Die Beiden kamen denn auch wieder zu ihr und sagten ihr wieder dasselbe. — 11. Da sprach sie: „ihr seid (selbst) Beide nicht ganz vollständig, nicht ganz vollkommen, und doch tadelt ihr meinen Gatten!" Da sprachen sie: „warum sind wir nicht vollständig, warum nicht vollkommen?" Sie sprach: „macht mir meinen Gatten wieder jung, dann will ich es Euch sagen." — 12. Sie sprachen: „schaff ihn hinab in den Teich[2]) dort. Mit welchem Lebensalter er wünschen wird, mit dem wird er wieder daraus hervorgehen." Sie schleppte ihn zu dem Teich hinab. Mit welchem Lebensalter er sich wünschte, mit dem ging er daraus hervor. — 13. Da sprachen sie: „o Sukanyâ! warum sind wir nicht vollständig, warum nicht vollkommen?" Da antwortete ihnen der Ṛishi selbst: „die Götter feiern dort im Kurukshetra ein Opfer. Euch schlieſsen sie von dem Opfer

aus. Darum seid ihr nicht vollständig, darum nicht vollkommen.“ Da gingen die beiden Açvin fort, sie kamen zu den das Opfer feiernden Göttern, als gerade das Bahishpavamânam (der Canon der Morgenfeier) bereits vorüber war. — 14. Sie sprachen: „ladet auch uns dazu ein!“. Die Götter aber sagten: „wir wollen Euch nicht dazu einladen. Ihr habt Euch, zu viel unter die Menschen Euch mischend, umhergetrieben, als Aerzte wirkend.“ — 15. Da sprachen sie: „ihr opfert ja mit einem kopflosen Opfer!“ „Wie so mit einem kopflosen?“ „Ladet auch uns dazu ein, dann wollen wir es Euch sagen.“ „So sei's“, damit luden sie sie ein, und schöpften für sie diesen den beiden Açvin geweihten Schoppen[3]). Da wurden sie die beiden Opferpriester (adhvaryu) des Opfers: sie setzten dem Opfer wieder den Kopf auf; das wird dort in dem Abschnitt (brâhmaṇam) von den divâkîrtya[4]) erklärt, wie sie dem Opfer den Kopf wieder aufsetzten. Darum wird dieser (den beiden Açvin bestimmte) Schoppen erst geschöpft, wenn das Bahishpavamânam bereits vorüber ist. Denn da war's gerade, daſs sie (bei den Göttern) ankamen.

1) kṛityârûpa. Auch bei uns heiſst es von einem körperlich wie eingetrockneten Menschen: „er sieht rein wie ein Gespenst aus“.

2) vgl. hiezu Kuhn, die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes p. 11. 12. — Eine andre Verjüngungslegende (des Bharadvâja durch Indra, durch einen andern Modus übrigens), s. im Taitt. Br. 3, 10, 11, 8 ff.

3) der âçvina graha bildet einen integrirenden Theil der Morgenfeier (prâtaḥsavanam) beim Soma-Opfer, s. Ind. Stud. 10, 375.

4) es ist nicht ganz klar, auf welchen Abschnitt dieser Hinweis sich bezieht. Im Çatap. Br. 14, 1, 1, 8 ff. wird allerdings berichtet, wie die beiden Açvin von Dadhyañc Âtharvaṇa es gelernt haben, dem Opfer den Kopf wieder aufzusetzen, und der hier in unserm Abschnitt in kaṇḍ. 18. folgende Hinweis auf diese Beziehung derselben zu Dadhyañc läſst vermuthen, daſs in der That jenes Stück des 14. Buches gemeint ist: aber theils ist mir wenigstens nicht bekannt, daſs die darin behandelte pravargya-Ceremonie zu den divâkîrtya genannten Texten gehört, theils wäre es auffällig hier im vierten Buche einen Hinweis auf das entschieden erst in bei weitem sekundärerer Zeit hinzugetretene vierzehnte Buch vorzufinden. Die letztere Schwierigkeit lieſse sich freilich durch die Annahme beseitigen, daſs der Hinweis darauf an hiesiger Stelle auch seinerseits erst sekundär, nachdem eben das 14. Buch bereits zum Çat. Br. hinzugetreten war, eingefügt sei. — Nach dem schol. zu Kâty. 13, 2, 10 heiſsen divâkîrtya solche Ceremonieen, resp. Texte, deren brâhmaṇam, dogmatische Erklärung, bei Tage recitirt wird.

4. Die Legende von Purûravas und Urvaçî.

11, 5, 1, 1-17.

1. Die Apsaras Urvaçî liebte den Purûravas Aiḍa[1]). Ihn (als Gatten) nehmend sprach sie: „dreimal des Tages darfst du mich genießsen: aber wenn ich nicht will, darfst du mich nicht heimsuchen: auch darf ich dich nicht sehen, wenn du nackt bist: denn das ist der Brauch bei uns (Götter-) Frauen." — 2. Sie wohnte lang bei ihm, ward auch von ihm schwanger; so lange wohnte sie bei ihm. Da sprachen die Gandharva zusammen: „lange schon hat diese Urvaçî bei den Menschen geweilt: denkt (etwas) aus, daſs sie wieder zurückkommt." An ihrem Lager nun war ein Mutterschaaf mit zwei Lämmern angebunden. Da raubten die Gandharva das eine Lamm. — 3. Sie sprach: „als ob es hier keine Männer, wehe, als ob es hier keine Leute gäbe, so raubt man mir den Sohn." Da raubten sie auch den zweiten. Sie sprach wieder ebenso. — 4. Da überlegte er: „wie soll es dort keine Männer, da keine Leute geben, wo ich bin." Er sprang nackt empor hinterdrein: er hielt es für zu lang (dauernd), daſs er das Gewand umthäte. Da lieſsen die Gandharva einen Blitz fahren. So sah sie ihn nackt wie bei Tageslicht. Da verschwand sie „ich komme wieder" mit den Worten. Er suchte nach ihr, der Verschwundenen. Vor Kummer klagend durchwanderte er das Kurukshetram ganz. Da war ein Lotusteich, Namens Anyataḥplakshâ. An dessen Rand wanderte er hin. Auf ihm aber schwammen die Apsaras, in Schwanengestalt[2]), umher. — 5. Da erkannte sie ihn und sprach: „das ist der Mensch, bei dem ich geweilt habe." Sie sprachen: „laſs uns ihm sichtbar[3]) werden!" „So sei's", sprach sie. Sie wurden ihm sichtbar. — 6. Da erkannte er sie und sprach sie an:

„o Gattinn, halt, Grausame du von Sinnen! o laſs uns Beide jetzo Worte wechseln | sollten wir jetzt nicht des Gespräches pflegen, das gäbe Kummer uns in künft'gen Tagen": —

„halte an, lafs uns zusammen reden“ das sagte er ihr hiermit. — 7. Da antwortete sie ihm:

„was soll ich thun mit dieser deiner Rede? Fort zog ich wie Abglanz*) der Morgenröthen. | Purûravas! gehe du wieder heimwärts! dem Winde gleich schwer zu erlangen bin ich“: —

„du hast das nicht gethan, was ich gesagt habe. Jetzt bin ich für dich schwer (wieder) zu erlangen. Geh wieder heim“, das sagte sie ihm hiermit. — 8. Da sprach er wehklagend:

„dein Gespiele[4]) wird jetzt hinfall'n, zu wandeln ohne Umkehr fort in die fernste Ferne, | sei's dafs in der Nirṛiti Schoofs er liege, sei's dafs ihn die wüthigen Wölfe fressen“: —

„dein Gespiele wird sich jetzt entweder aufknüpfen oder hinstürzen, dafs ihn die Wölfe oder Hunde fressen“, das sagte er ihr hiermit. — 9. Da antwortete sie:

„Purûravas! stirb nicht, stürz' dich nicht nieder! Nicht soll'n dich die garstigen Wölfe fressen! | Es giebt ja kein Freundschaftsbündnifs mit Frauen! Ihre Herzen sind die von grausen Wölfen[5])“: —

„härm' dich doch hierum nicht ab: mit Frauen giebt's keine (feste) Freundschaft: geh wieder heim“, das sagte sie ihm hiermit. — 10. (doch sie fügte dann hinzu)[6]):

„Als ich verwandelt bei den Menschen wohnte, Tage lang[7]) dort, vier Jahr' hindurch verweilte, | ein wenig Ghee afs ich einmal des Tages, davon noch jetzt fühle ich mich befriedigt.“ [8]) —

Diese Rede und Gegenrede überliefern die Bahvṛica in 15 Versen[9]). Ihr Herz ward weich. — 11. Sie sprach: „am Jahrestage (heut über ein Jahr) komm wieder: dann sollst du eine Nacht bei mir liegen. Dann wird auch dein Sohn hier geboren sein.“ Er kam am Jahrestage wieder hin: er fand goldne Paläste vor. Da sagten sie zu ihm allein[10]) „tritt herein“, dann schickten sie sie ihm zu. — 12. Sie sprach:

*) wörtlich: wie die erste der M., wie deren erster Schimmer.

„die Gandharva werden dir morgen eine Wahlgabe geben: die wähle dir.“ „Wähle du sie für mich!“ „Nun so sage: ich möchte Einer von Euch sein!“ Die Gandharva gaben ihm früh eine Wahlgabe. Er sprach: „ich möchte Einer von Euch sein!“ — 13. Sie sprachen: „unter den Menschen ist die opferwürdige Gestalt des Feuers nicht vorhanden, mit welcher opfernd man Einer von uns werden könnte.“ Sie gaben ihm (daher) Feuer mit, es in einen Krug hineinwerfend: „hiermit opfernd wirst du Einer von uns werden.“ Er nahm dann den Knaben und ging heim. Im Walde legte er das Feuer nieder und ging nur mit dem Knaben in den Clan: „ich komme wieder“, so denkend. (Als er aber wieder kam), da traf er es verschwunden, das Feuer zum Açvattha, den Krug zur Çamî geworden. Da ging er wieder zu den Gandharva. — 14. Sie sprachen: „koch du ein Jahr lang Mufs, das für Vier ausreicht. Nimm (dann) von diesem Açvattha je drei Brennhölzer, salbe sie mit Ghee, und lege sie mit Versen, die die Wörter: Brennholz und: Ghee enthalten, auf. Das Feuer, das daraus entstehen wird, das wird es (das richtige) sein.“ — 15. Sie sprachen[1]): „es ist dies (doch) nicht ganz klar. Nimm du (also lieber) ein oberes Reibscheit von Açvattha-Holz, ein unteres Reibscheit von Çamî-Holz: das Feuer, das daraus entstehen wird, das wird es sein.“ — 16. Sie sprachen: „es ist dies (doch) nicht ganz klar. Nimm du (also lieber) ein oberes Reibscheit von Açvattha-Holz, und ein unteres Reibscheit (ebenfalls) von Açvattha-Holz. Das Feuer, das daraus entstehen wird, das wird es sein.“ — 17. Er nahm ein oberes Reibscheit von Açvattha-Holz und ein unteres Reibscheit von Açvattha-Holz. Das Feuer, das daraus entstand, das war es. Damit opfernd ward er einer der Gandharva. Drum nehme man nur ein oberes Reibscheit von Açvattha-Holz und ein unteres Reibscheit von Açvattha-Holz: das Feuer, das daraus entsteht, das ist es; damit opfernd wird man einer der Gandharva.

1) die nachstehende Legende ist bereits von M. Müller (Oxford Essays p. 60 ff. Chips from a German Workshop II, 102 ff.) sowie von Kuhn (Herab-

kunft des Feuers und des Göttertrankes p. 81 ff.) übersetzt und ausführlich kommentirt worden, worauf ich hiermit verweise: vgl. noch Ind. Stud. 1, 196. 197. 2, 393.

2) âtayo bhûtvâ. Die âti ist ein Wasservogel, der gut fliegen kann, da er Vs. 24, 34 dem Winde geweiht ist. Latein. anas, Thema anati, scheint damit etymologisch verwandt zu sein, s. Kuhn in den Ind. Stud. 1, 345 (und ibid. 197).

3) âvir d. i. âvid, sichtbar. In diesem Worte zeigt sich noch die ursprüngliche Bedeutung der √vid, ἰδεῖν, videre.

4) sudeva leite ich am hiesigen Orte von √dîv spielen ab, = „der gut mit dir gespielt hat", und fühle mich hierzu insbesondere auch durch die gleiche erotische Verwendung der Wurzel dîv in Çat. 1, 8, 3, 6 autorisirt.

5) sâlâvṛikâṇâm. Ueber diese besondere Art Wölfe s. Ind. Stud. 1, 411-14. 3, 465-6.

6) diese Worte setze ich zur Deutlichkeit hinzu. Auch im Ṛik-Liede selbst, dem diese Verse entnommen sind (10, 95, 15. 16), folgen die beiden hier in kaṇḍ. 9 und 10 mitgetheilten, sich direkt widersprechenden Verse unmittelbar auf einander, ohne dafs ein vermittelndes Bindeglied dazwischen steht.

7) der Text hat: Nächte, aber die Nacht ist hier gewifs nicht zu betonen, da ja sogleich etwas, was während der Zeit bei Tage geschehen, berichtet wird. Die Inder zählen eben nach Nächten (vgl. auch kaṇḍ. 11). — Die Worte des Textes lassen sich übrigens auch übersetzen „vier Nächte des Herbstes" (so Müller), resp. „des Jahres (so Kuhn) hindurch", doch scheint mir diese Zeit, für das Brâhmaṇa wenigstens (vgl. kaṇḍ. 2), nicht lang genug: auch steht das Zahlwort nach çaradaḥ, nicht nach râtrîs.

8) vgl. hierzu Kuhn am a. O. pag. 83 not. und s. unten pag. 28 n. 2.

9) der vorliegende Text der Ṛiksaṃhitâ giebt dem Hymnus (10, 95) nicht blos, wie hier angegeben, funfzehn, sondern achtzehn Verse: es müssen somit drei Verse sekundär hinzugetreten sein. Die hier im Brâhmaṇa daraus angeführten Verse sind die beiden ersten in kaṇḍ. 6. 7, und v. 14-16 in kaṇḍ. 8-10.

10) er kam wohl mit Gefolge? das aber fand keinen Einlafs, nur er allein.

11) die im Folgenden angegebenen andern Modalitäten zur Herstellung des richtigen Feuers sind wohl auf Ritualdifferenzen der verschiedenen vedischen Schulen zurückzuführen, und etwa als sekundärer Zusatz zu erachten? Die schliefslich für die Schule der Vâjasaneyin, welcher das Çatap. Br. angehört, orthodox gewordene Modalität wird zuletzt aufgeführt. Die ganze schöne Legende wird ja eben nicht sowohl um ihrer selbst willen, sondern bei Gelegenheit der Frage mitgetheilt, auf welche Weise man beim Feuerreiben rite vorzugehen habe: vgl. hierüber Kuhn am a. O. p. 103. 104. — Ueber Letzteres selbst als einen bei allen Naturvölkern der Erde (Australien's, Nord- und Süd-Amerika's, Afrika's, Nord- und Süd-Asien's) sich wiederfindenden Brauch s. auch noch die Zusammenstellungen von Lothar Becker im „Ausland" 1868 p. 180-2. Es geschieht dies Feuerreiben in der Regel in der Weise, dafs auf einem weichen Stück Holz mit kleiner Vertiefung, das man zwischen den Füfsen festhält, das Feuer durch die quirlende Bewegung eines harten Stabes erzeugt wird. „Die Reibung erzeugt in kurzer Zeit Rauch: ist dieser sichtbar, so eilen die Weiber (es handelt sich hierbei um die Sitte auf Neuholland) herbei um Flaum von wolligen Pflanzen z. B. Gnaphalium oder schnellbrennende Rinde in die Vertiefung zu legen." Doch werden hie und da auch zwei harte Hölzer dazu verwendet, ganz so wie dies an unsrer Stelle hier gelehrt wird. Vgl. noch Kuhn am a. O. 36 ff. 46 ff. — Açvattha ist: Ficus religiosa, und Çamî: Acacia Suma.

III.

Eine Legende des Çatapatha-Brâhmaṇa über die strafende Vergeltung nach dem Tode.

(Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 9, 237-48. 1855)[1].

Unter allen Lehren, denen das arische Indien Entstehung gegeben, ist die charakteristischste die Lehre von der absoluten Nichtigkeit der individuellen Existenz, und im Gefolge hiervon der Wunsch nach Erlösung aus derselben, oder was dasselbe ist, aus dem ewigen Kreislauf der Geburten, welcher durch das auch andern Völkern (Aegyptern, Celten, Griechen, diesen letztern seit Pythagoras wohl als Schülern der Erstern) bekannte Dogma der Seelenwanderuug bedingt ist. Es würde von dem höchsten Interesse sein, wenn wir die Entstehung dieses letztern Dogma's in Indien in aller Klarheit und Durchsichtigkeit vor Augen führen könnten, schon um derer willen, welche die Existenz desselben benutzt haben, um dadurch angeblichem ägyptischen Einflusse auf Indien das Wort zu reden: leider ist uns nun zwar dies bei der trotz aller Fülle doch so gewaltigen Zerrissenheit der alten Quellen noch nicht möglich, mit aller Bestimmtheit aber ergiebt sich wenigstens, daſs dies Dogma eben wirklich erst allmälig sich in Indien entfaltet hat, (238) und zwar ganz in naturwüchsiger Weise, wie denn ja auch in der That die demselben zu Grunde liegende Idee dem nach einer Ausgleichung der irdischen Unbillen verlangenden menschlichen Geiste nahe genug liegt und sich als erste Lösung darbietet, falls derselbe erst einmal wirklich hierüber zu spekuliren anfängt.

---

[1]) vorgetragen bei der Generalversammlung der Gesellschaft in Altenburg am 27. Sept. 1854.

In den Liedern des Ṛik ist noch keine Spur der Seelenwanderung oder des Hasses der Einzelexistenz zu finden; es herrscht daselbst im Gegentheil die fröhliche Lust an der heitern Gewohnheit des Daseins, welche die möglichst lange Dauer desselben in dieser Welt und seine Fortdauer über diese Welt hinaus als die höchsten Güter und die strebenswerthesten Wünsche betrachten, als den besten Lohn für gute That von den Göttern erflehen läſst. Ebenso wird in den Brâhmaṇa Unsterblichkeit oder wenigstens langes Leben, 100 Jahre lang, [resp. Tod durch das Greisen-Alter] demjenigen verheiſsen, der die richtige Kenntniſs des Ceremoniells besitzt und anwendet: wem diese aber fehlt, der geht rasch vor abgelaufener Lebenszeit (purâ hâ"yushaḥ) hinüber in jene Welt, wo er auf einer Wage gewogen wird (Çat. Br. 11, 7, 2, 33) und je nach seinen Werken Gutes oder Böses erndtet. Je mehr der Opfer Einer gebracht, desto immaterielleren Leib erhält er dort, oder, wie das Brâhmaṇa sich ausdrückt (10, 1, 5, 4), desto seltner braucht er daselbst zu essen: nach andern Stellen dagegen (4, 6, 1, 1. 11, 1, 8, 6. 12, 8, 3, 31) wird als höchster Lohn verheiſsen, daſs der Fromme mit seinem ganzen Körper (sarvatanûr eva sâñgaḥ) in jener Welt erstehen werde[1]], worin die Hochhaltung der individuellen Existenz ihren Culminationspunkt erreicht und eine echt persönliche Unsterblichkeit involvirt ist. In Verbindung damit steht es offenbar, wenn der Verlust der Gebeine eines Todten durch die Seinigen für schimpflich, für härteste Strafe des Uebermuthes betrachtet wird (11, 6, 3, 11 = 14, 6, 9, 28), insofern sich hieran die von den Sûtra beim Leichenceremoniell vorgeschriebene Sitte des Sammelns derselben nach der Verbrennung, wie die vom Buddhismus später eigentlich inkonsequent genug ausgebildete Reliquienverehrung anschlieſst. Wenn nun in der ältesten Zeit

1] sâtmânam evainaṃ satanuṃ karoti sâtmâ 'mushmiṃ loke bhavati Tbr. 3, 8, 20, 5: — „die Frommen, die aus dieser Welt scheiden, kennen sich selbst: „ich bin der und der"; die andern kennen ihren Platz nicht: vom Feuer (des Pyrus) verwirrt, vom Rauche erstickt kennen sie ihren Platz nicht" ib. 3, 10, 11, 1.

die Unsterblichkeit in den Wohnungen der Seligen[1]), wo Milch und Honig fliefst (11, 5, 6, 4), nur als Lohn für Tugend oder Weisheit betrachtet wird, während der Sünder oder Thor nach kurzem Leben dem ewigen Tode, der Vernichtung seiner persönlichen Existenz anheimfällt[2]), hat sich dies in den Brâhmaṇa eben dahin geändert, dafs Alle nach dem Tode in jener Welt wiedergeboren werden, in welcher ihnen eben Vergeltung nach dem Maafse ihrer Thaten wird, der Gute seinen Lohn, der Böse seine Strafe erhält (6, 2, 2, 27. 10, 6, 3, 1. (239) 11, 7, 2, 23). Ueber die Zeit oder Ewigkeit dieses Lohnes oder dieser Strafe aber sprechen sich die Brâhmaṇa nicht aus, und und hier ist offenbar der Ausgangspunkt des Dogma's von der Seelenwanderung zu suchen. Dem milden Gemüthe und dem denkenden Geiste des Inders wollte eine Ewigkeit derselben nicht einleuchten: es mufste theils die Möglichkeit gegeben werden, durch Sühne und Reinigung die Strafe für die in dem kurzen irdischen Leben begangenen Frevel abzubüfsen, theils konnte nach seinem Dafürhalten der Lohn für die in demselben kurzen Zeitraume geübten Tugenden nicht ewig fortdauern: beiden Anforderungen nun entsprach jenes Dogma am Einfachsten, freilich andrerseits am Schwersten, denn wo war nun der Anfang, wo das Ende zu suchen? Aus diesem Dilemma, in welchem sich der forschende Geist durch systematische Sonderung zu retten suchte, aber im Gegentheil nur immer tiefer verstrickte, half zuletzt nur ein Zerhauen des Knotens, die Sehnsucht eben und das Ringen nach der völligen Erlösung aus den Banden der Welt und der Einzelexi-

---

[1]) zu denen einer uralten Vorstellung nach die ausgehauchte Seele auf den Fittichen der Luft, des Windes (Ἑρμείας ψυχοπομπός) gelangt, selbst in Luftgestalt verwandelt; in Verbindung hiemit steht wohl die spätere Vorstellung von der Auflösung der Sinne des Sterbenden in Feuer, Sonne, Mond, Wind, Himmelsgegenden etc. (10, 3, 3, 8. 14, 6, 2, 13) und die noch spätere systematische von deren Auflösung in die 5 Elemente. Einmal (1, 9, 3, 10) finde ich die Vorstellung, dafs die Sonnenstrahlen selbst die Frommen (sukṛitas) seien, ein andresmal (6, 5, 4, 8) die, dafs die Sterne die Lichter der zum Himmel gehenden Frommen sind, wozu die ähnliche Angabe im Indralokâgamana zu vergleichen ist.

[2]) s. Roth in dem Journ. of the American Orient. Soc. 3, 345.

stenz, so daſs nun als höchster Lohn jeglichen Strebens galt, was in alter Zeit als die höchste Strafe angesehen worden war. Das Zerhauen dieses Knotens aber ist die That Buddha's, des Buddhismus gewesen, und der beste Beweis dafür, daſs die Brâhmaṇa ihrem Grundstocke nach in die vorbuddhistische Zeit gehören, liegt, abgesehen von allem Andern, eben darin, daſs sie noch nicht einmal die Existenz jenes Dilemma's kennen, von jener Lebensverachtung noch nichts wissen, in ihnen vielmehr noch durchweg eine frische, wahre Liebe zum Leben und Sehnsucht nach Unsterblichkeit sich in unmittelbarer Naivetät ausspricht. Nur einige Stücke des Bṛihad-Âraṇyaka, wie der Chândogyopanishad machen hievon eine Ausnahme und gehören deshalb eben offenbar in die Zeit unmittelbar vor Buddha's Auftreten oder noch nach demselben.

Wie zur allmäligen Entstehung jener Vorstellung von der Armseligkeit der individuellen Existenz und jener Sehnsucht nach deren Aufhören der gewaltige Einfluſs der indischen Natur, die ja in raschestem Wechsel alles Einzelne überwuchernd vernichtet, so wie der harte Druck des Kastenwesens und der brahmanischen Staatsregierung mitgewirkt habe, hat neuerdings M. Duncker im zweiten Theile seiner Geschichte des Alterthums trefflich auseinander gesetzt: auch hat derselbe bereits auf einen dritten Punkt hingewiesen, der hiemit noch in genauer Verbindung steht, auf die schauerlichen Vorstellungen nämlich der Inder von den Höllen und von der Bestrafung der Bösen in diesen. In den Liedern des Ṛik nun scheint sich hievon noch keine Spur zu finden, die Strafe der Sünde besteht in ihnen eben, wie es scheint, in rascher Vernichtung des Lebens: in den Brâhmaṇa dagegen, welche eine Vergeltung für Böses und Gutes kennen, ist dadurch schon die Existenz von Höllen bedingt: ich habe indeſs bis jetzt in ihnen nur zwei Erwähnungen gefunden, welche uns Aufschluſs geben über die Art und Weise, wie man sich damals die Vergeltung für das Böse dachte: die eine Stelle (12, 9, 1, 1) ist kurz und lautet: „denn welche Speise der Mensch in dieser Welt iſst, die iſst ihn in jener Welt wieder", und es kann sogar hiebei fraglich

sein, ob man diese Worte wirklich in der angegebenen Weise zu verstehen hat; die andere Stelle dagegen ist ausführlicher und bietet auch im Uebrigen Interesse genug dar, so dafs ich mir sie zum Gegenstande dieses Vortrags (240) erkoren habe: sie findet sich im elften Buch des Çatap. Brâhmaṇa, adhyâya 6, brâhm. 1 und lautet daselbst in extenso folgendermafsen[1]):

1. Bhṛigu, der Sohn Varuṇa's, überhob sich seines Vaters Varuṇa an Wissen. Dies erkannte Varuṇa „er überhebt sich meiner an Wissen." — 2. Er sprach: „nach Osten Söhnchen! wandre: dort was du siehest, das gesehen habend wandre nach Süden: dort was du siehest, das gesehen habend wandre nach Westen: dort was du siehest, das gesehen habend wandre nach Norden: dort was du siehest, das gesehen habend wandre längs der oberen Zwischengegend zwischen den beiden ersten: dort was du siehest, das magst du mir ansagen." — 3. Der wanderte nun von da nach Osten, und traf auf Männer, die durch Männer, unter gliedweisem Zerhauen ihrer Glieder, gliedweis getheilt wurden, mit den Worten „dies dir, dies mir." Er sprach: „Schreckliches! weh! he! Männer wahrlich hier Männer, deren Glieder gliedweis zerhauend, gliedweis zertheilten." Die sprachen: „so nämlich diese uns in jener Welt anthaten: ihnen wollen[2]) wir dies hier wieder anthun (vergelten)." Er sprach: „giebt es hier eine Sühne?" „Die giebt es." „Welche?" „Dein Vater weifs es." — 4. Da wanderte er von da nach Süden, und traf auf Männer, die durch Männer, unter gliedweisem Zerschneiden ihrer Glieder, gliedweis getheilt wurden, mit den Worten „dies dir, dies mir." Er sprach: „Schreckliches! weh! he! Männer wahrlich hier Männer, deren Glieder gliedweis zerschneidend, gliedweis zertheilten." Die sprachen: „so nämlich diese uns in jener Welt anthaten, ihnen wollen wir dies hier wieder anthun." Er sprach: „giebt es hier eine Sühne?" „Die giebt es." „Welche?" „Dein Vater weifs es." — 5. Da

[1]) den Text siehe in der Beilage [derselbe ist hier bei Seite gelassen].

[2]) oder ist etwa imperativisch zu übersetzen: „ihnen sollen wir —", so dafs dann der Befehl des Todtenrichters hierin schon ausgedrückt wäre?

wanderte er von da nach Westen, und traf auf Männer, still sitzende, die von stillsitzenden Männern gegessen wurden. Er sprach: „Schreckliches! weh! he! Männer wahrlich hier, still sitzende, Männer still sitzend essen.“ Die sprachen: „so nämlich diese uns in jener Welt anthaten: ihnen wollen wir dies hier wieder anthun.“ Er sprach: „giebt es hier eine Sühne?“ „Die giebt es.“ „Welche?“ „Dein Vater weifs es.“ — 6. Da wanderte er von da nach Norden, und traf auf Männer, aufschreiende, die von aufschreienden Männern gegessen wurden. Er sprach: „Schreckliches! weh! he! Männer wahrlich hier, aufschreiende, Männer aufschreiend essen.“ Die sprachen: „so nämlich diese uns in jener Welt anthaten: ihnen wollen wir dies hier wieder anthun.“ Er sprach: „giebt es hier eine Sühne?“ „Die giebt es.“ „Welche?“ „Dein Vater weifs es.“ — 7. Da wanderte er von da längs der oberen Zwischengegend zwischen den beiden ersten, und traf auf zwei Frauen, eine schöne und eine überschöne: zwischen denen stand ein Mann, schwarz, mit gelben Augen, einen Stock in der Hand. Diesen sehend, fafste ihn Graus. Er heimgehend sich niederliefs. Zu ihm sprach der Vater: „übe deine Uebung: warum übst du denn nicht deine Uebung?“ Er sprach: „was soll ich üben? nicht giebt's irgend etwas.“ Da erkannte Varuṇa: „er hat (241) also gesehen!“ — 8. Er sprach: „welche Männer du dort in der östlichen Himmelsgegend gesehen hast, die durch Männer, unter gliedweisem Zerhauen ihrer Glieder, gliedweis getheilt wurden, mit den Worten „dies dir, dies mir“: das waren die Bäume. Weil er (nämlich der Agnihotra-Opfrer) Brennholz von Bäumen anlegt, dadurch zwingt er die Bäume, dadurch ersiegt er die Welt der Bäume. — 9. Und welche Männer du dort in der südlichen Gegend sahest, die durch Männer, unter gliedweisem Zerschneiden ihrer Glieder, gliedweis getheilt wurden, mit den Worten „dies dir, dies mir“: das waren die Thiere. Weil er mit Milch opfert, dadurch zwingt er die Thiere, dadurch ersiegt er die Welt der Thiere. — 10. Und welche Männer du dort in der westlichen Gegend sahest, still sitzende, die von still sitzenden Männern gegessen wurden, das

waren die Pflanzen, dadurch ersiegt er die Welt der Pflanzen. — 11. Und welche Männer du dort in der nördlichen Gegend sahest, aufschreiende, die von aufschreienden Männern gegessen wurden, das waren die Wasser. Weil er Wasser wieder herbeibringt, dadurch zwingt er das Wasser, dadurch ersiegt er die Welt des Wassers. — 12. Und welche beiden Frauen du dort sahest, eine schöne und eine überschöne, die, welche die Schöne, die ist der Glauben. Weil er die vordere Anrufung darbringt, dadurch zwingt er den Glauben, dadurch ersiegt er den Glauben. Und die, welche die Ueberschöne, die ist der Unglauben. Weil er die hintere Anrufung darbringt, dadurch zwingt er den Unglauben, dadurch ersiegt er den Unglauben. — 13. Und welcher Mann zwischen den Beiden stand, schwarz, mit gelben Augen, einen Stock in der Hand, das war der Grimm (des Feuers). Weil er, in den Löffel Wasser gegossen habend, es hineingiefst (in das Feuer), dadurch zwingt er den Grimm, dadurch ersiegt er den Grimm. Wer also wissend das Agnihotram opfert, ersiegt dadurch Alles, zwingt Alles."

Wir haben hier die priesterliche Aneignung eines volksthümlichen Stoffes vor uns: die Brâhmaṇa lieben es, durch dgl. Entleihungen die Eintönigkeit ihrer eignen Untersuchungen zu würzen, denselben dadurch ein gesteigertes Interesse zu verleihen und wohl auch zugleich eine gewisse Beglaubigung zu ertheilen. Die Art und Weise der Aneignung und In-Bezug-Setzung ist dabei in der Regel eine höchst puerile, mit den Haaren herbeigezogene, oft nur durch ein Wort herbeigeführte: ähnlich auch hier. Zum Agnihotra-Opfer[1] gehören Brennholz, Milch, Gras und Wasser: die richtige Verwendung derselben giebt dem Opfernden Gewalt über sie, und schützt ihn vor der Vergeltung, welche sonst Bäume, Thiere, Pflanzen und Wasser an ihm ausüben würden[2], weil

---

1] vgl. Ind. Stud. 10, 328. 329.

2] vgl. aus moderner Zeit die Angabe der vishṇu-itischen Ûrdhvâmnâyasaṃhitâ (bei Aufrecht Catalogus 301, b) in ihrer Polemik gegen das Thieropfer I, 10: „wer einen Bock (die solenne Hostie) tödtet, den tödtet derselbe (im Jenseit),

er ihnen jenes gewaltsam entnommen hat: hier ist das tertium comparationis mit der Vergeltung in jener Welt, deren Einzelnheiten sodann mit den einzelnen Theilen des Agnihotra-Opfers in Verbindung gesetzt und identificirt werden. Dafs die Schilderung dieser Vergeltung nun wirklich eine rein volksthümliche, eine dem Munde des Volkes entlehnte sei, ergiebt sich hier sogar noch aus sprachlichen Gründen. Wir finden nämlich (in k. 3-6) die nach direkter Rede einzuschiebende Partikel iti in der Form ti gebraucht (in kâ-ti) mit Apocope des beginnenden i, eine vulgäre (242) Form, die sich ebenso im Pâli und im Prâkṛit der Felseninschriften etc. vorfindet: es ist ferner (in k. 3. 4. 8. 9.) der Accus. Plur. des Particip. praes. Âtmanep. „vibhajamânân" entweder im Sinne des Particip. praes. Passivi gebraucht, oder als Instrumental (je nachdem wir es mit purushaiḥ oder mit purushân construiren), was wohl auch auf die Nachlässigkeit der vulgären Sprechweise zu schieben ist: vielleicht endlich ist auch der verschiedene Accent von „kalyâṇa" (sonst paroxytonon, hier oxytonon) hierher zu rechnen, so wie das eigenthümlich gebildete Wort „atikalyâṇa" überschön, welches nach Sâyaṇa, und wohl auch wirklich, im Sinne von „unschön" zu fassen ist.

Dafs die Legende selbst eine sehr alterthümliche sei, ergiebt sich schon aus der hohen Stellung, die Varuṇa darin einnimmt: denn die Situation ist offenbar so zu denken, dafs er als Herr des Alls im Mittelpunkt des Himmels thront[1]), um welchen herum nach allen vier Seiten hin die Straforte der Ungerechten, die Höllen, gelegen sind. Dafs sich Varuṇa's Sohn Bhṛigu seiner überhebt und dann von ihm belehrt wird, ist ein Zug, der noch mehrfach in der späteren Literatur wiederkehrt, wenn auch dessen Besuch jener Höllen nicht weiter erwähnt wird. Grade dieser indefs scheint mir Rest

zu einem Schwertträger werdend. So heifst es ja, dafs die Thiere in der andern Welt den Suratha getödtet haben." (Die Opferthiere sind daher vom Mehl zu machen).

[1]) die Gestalt des Varuṇa ist nach 13, 3, 6, 5 die eines weifsen, kahlen, zahnlosen (?), gelbaugigen Mannes (çukla, khalati, viklidha, piñgâksha), also eines Greisen.

einer uralten Vorstellung noch aus der indogermanischen Vorzeit her zu sein, wodurch dann übrigens weiter bedingt wäre, daſs dieser letztern auch bereits die Idee einer Bestrafung der Bösen in Höllen angehört haben müſste, womit freilich die Stellen des Ṛik, welche die Strafe derselben in ihrer raschen Vernichtung zu suchen scheinen, nicht recht stimmen wollen. Der Name des Bhṛigu nämlich, eigentlich Bhargu, entspricht auf das Genaueste dem griechischen *φλεγυ* (eig. *φελγυ*) in dem Namen des *Φλεγύας* und der *Φλεγύαι*, welche wegen Uebermuths zu harten Höllenstrafen verdammt wurden, während Bhṛigu hier wegen Uebermuths dgl. zu sehen gesandt wird. Daſs hierbei ein ursprünglicher Zusammenhang anzunehmen ist, wird kaum bezweifelt werden können: welches aber der eigentliche Kern dieser Mythe gewesen sei, läſst sich leider nicht mehr erkennen; die Etymologie von der W. bhṛij, *φελγ* (*φλεγ*) führt uns indeſs auf den Begriff des Brennens als den zu Grunde liegenden, der natürlich in aktiver, wie passiver Bedeutung vortrefflich zu der Vorstellung einer Hölle paſst[1]).

Die Schilderung der Höllen nun, die sich aus unsrer Legende als damalige volksthümliche Auffassung ergiebt[2]), ist bei aller Naivetät gräſslich genug, um den Dante'schen Schreckbildern den Rang streitig machen zu können. Wer eine Unbill im Leben erlitten hat, rächt dies hienach jenseits dadurch, daſs er in Gemeinschaft mit Allen, denen sein Feind Gleiches zu Leide gethan, demselben die Glieder einzeln zerhaut, zer-

[1]) die Griechen nennen einen der vier höllischen Flüsse mit einem von derselben Wurzel abgeleiteten Worte Phlegethon; eins der vier Sonnenpferde heiſst Phlegon.

[2]) aus einer andern Legende über einen Besuch der Welt des Todes, aus der Legende nämlich des Taitt. Br. 3, 11, 8, 1 ff. über den dreitägigen Aufenthalt des von seinem Vater im augenblicklichen Zorn dahin verwünschten Nâciketas daselbst, ist hervorzuheben, daſs der Vater dem Sohne anräth, während der Zeit daselbst nichts zu essen: dadurch kömmt er wieder frei und zurück. Vgl. hiezu die analoge griechische Angabe bei Gelegenheit des Raubes der Persephone. Eine nähere Angabe über den Aufenthalt in der Hölle liegt daselbst nicht vor; und das Gleiche gilt auch von derjenigen Form dieser Legende, die sich im Eingang der Kâṭhakopanishad vorfindet, während die Weiterbildung derselben im Varâha-Purâṇa, s. Aufrecht Catalogus 60 b, 61 a., zu den speciellsten Höllenschilderungen Veranlassung gegeben hat.

schneidet, zertheilt und ihn dann schweigend oder unter lautem Geschrei verschmaust. Es ist dies (243) eine überaus rohe Vorstellung: denn da es nicht Diener der Gerechtigkeit sind, welche diese Strafen vollziehen, sondern ein Jeder seinen eignen Feind bestraft, so fehlt dabei eigentlich jede Möglichkeit einer Ordnung: und doch ist auch hiefür im weiteren Verlauf gesorgt, denn der schwarze Mann mit den gelben Augen und dem Stock in der Hand ist offenbar der Todtenrichter, der einem Jeden seine Strafe zutheilt: der Stock, als einfaches Strafmittel, gilt ja in Indien stets als Symbol der Justiz, der strafenden Gerechtigkeit. Die beiden Frauen aber, zwischen welchen jener steht, sind, wenn auch nicht als Glauben und Unglauben, wie die priesterliche Deutung des Brâhmaṇa sie erklärt, doch jedenfalls als die Wächterinnen des Guten und des Bösen aufzufassen: sie legen wohl dem schwarzen Richter über einen Jeden, der zur Richtstatt kommt, Rechenschaft ab, nach welcher er sein Urtheil fällt[1]. Dürfen wir das hiebei gebrauchte Beiwort der Wächterin des Bösen „atikalyâṇî“ in gewöhnlicher Weise durch „überaus schön“ übersetzen, so würde damit wohl der verlockende Reiz der Sünde gegenüber der einfachen Schönheit der Tugend zu verstehen sein, und hätten wir dann eine Bezeichnung von tief ethischer Bedeutung vor uns; die Erklärung Sâyaṇa's durch „unschön“ d. i. „über das Schöne hinaus“ scheint indefs den Vorzug zu verdienen, weil sie einfacher ist, besseren Gegensatz bietet, und sich analoge Bildungen wenn auch selten, doch wirklich und zwar gerade in vulgärer Redeweise (in den Beispielen zu Pâṇini) nachweisen lassen.

Wir finden somit dem Bisherigen nach die Vorstellung der strafenden Vergeltung nach dem Tode zur Zeit des Çatapatha-Brâhmaṇa, resp. in einer darin aufgenommenen alten Legende, bereits in einer Weise ausgeführt, dafs der Weg

---

1] es ist dies eine altârische Vorstellung, die sich auch im Avesta wiederfindet, s. Spiegel Uebers. des Vendidad p. 249, und von da weiterhin auch in den Talmud Eingang gefunden hat, s. Kohut in der Z. der D. M. Ges. 21, 559. 564-5.

von da zu den schauerlichen Uebertreibungen der späteren Zeit als ein überaus leichter zu erkennen ist. Der schwarze, gelbaugige Mann mit dem Stock in der Hand ist indeſs noch eine ganz kindliche, reine Vorstellung und hat sich so allerdings theils auch noch bis in die epische Zeit erhalten, wo der Todesgott in der volksthümlichen Erzählung von der Sâvitrî ganz ähnlich geschildert wird, theils aber sich später in einen gewaltigen pompumkleideten Fürsten verwandelt. Die beiden Frauen zu seinen Seiten sind später verschwunden, ihre Stelle wird durch Boten (die alten spaça) oder Schreiber und dgl. ersetzt. Auch über den Ort des Gerichts habe ich in späterer Zeit noch keine Nachricht gefunden, ob er etwa, wie hier, in die obere Zwischengegend zwischen den beiden ersten Himmelsgegenden, d. i. zwischen Osten und Süden verlegt wird[1]); in der Regel wird vielmehr der Süden selbst als die dem Yama geweihte Himmelsgegend angegeben, was indeſs nicht ganz strikt hieher paſst. Die Höllenstrafen endlich werden in der späteren Zeit nicht mehr von den Beleidigten selbst, sondern von Dienern und Werkzeugen Yama's ausgeführt: ihre Zahl und Art aber ist eine je später, je mehr und je schrecklicher potenzirte[2]].

---

[1]) wo sich nach 13, 8, 1, 5 die Thür zur Todtenwelt befindet. Die Himmelsthür ist nach ib. 6, 6, 2, 4 im Nordosten.

2] vgl. z. B. Mârkaṇḍeya Pur. 12—15 und Rückert's schöne Uebersetzung daraus in der Z. der D. M. Ges. 12, 336 ff.

IV.

Der erste adhyâya des Çatapatha-Brâhmaṇa [1]).

(Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 4, 289-301. 1850.).

Brâhmaṇam I.

kaṇḍikâ 1—11. Was am Tage **vor** dem Halbmonats-Opfer [2]] zu thun ist; k. 12—22. Herbeiholen des Wassers und der Opfergeräthe [am **Morgen** des Opferfesttages].

1. Im Begriff das Opfergelübde (die Fasten-Ordnung, vratam) auf sich zu nehmen, berührt [3]) er (der Opfernde) Wasser, zwischen dem Âhavanîya (-Feuer) und dem Gârhapatya (-Feuer) nach Osten gewendet stehend. Warum er (Wasser) berührt? [4]) Nicht opferrein nämlich ist der Mensch, weil er Unwahres spricht, hierdurch aber wird innerlich Reinigung; opferrein ist ja Wasser, „möchte ich opferrein geworden das Opfergelübde antreten" so (wünscht er): reinigend ist nämlich das Wasser: „möchte ich durch das Reinigende gereinigt das Opfergelübde antreten" so (wünscht er), darum also berührt er Wasser. — 2. Das Âhavanîya (-Feuer) anblickend tritt er das Opfergelübde an, mit den Worten (Vâjas. S. 1, 5 a): „Agni! Schirmherr der Gelübde! Ich will das Opfergelübde halten, möge ich es vermögen, möge es mir gelingen!" denn Agni ist der Schirmherr der Gelübde der Götter, zu ihm also spricht

1) von mehreren Seiten aufgefordert, gebe ich hier diese Uebersetzung, um den Brâhmaṇa-Styl zugänglicher zu machen. [Ueber den **Inhalt** des Abschnittes vgl. jetzt noch Ind. Stud. 10, 330. 331.].

2] sei es dem Vollmonds- sei es dem Neumonds-Opfer.

3) spült sich den Mund damit aus, dem Commentar nach, upasparçanaṃ cehâ "camanaṃ vivakshitam.

4) eigentlich: „das, weshalb er berührt (, ist das Folgende)." Diese Redeweise kehrt sehr häufig wieder. Der Lebendigkeit wegen habe ich stets die Frage an die Stelle gesetzt.

er dies; in den Worten „ich will das Opfergelübde halten, möge ich es vermögen, möge es mir gelingen!" nicht ist in ihnen etwas Verborgenes (der Erklärung Bedürftiges). — 3. Wenn dann (das Opfer) vollendet ist, so entläſst er sich des Gelübdes mit den Worten (Vâjas. S. 2, 28 a): „Agni! Schirmherr der Gelübde! ich habe das Opfergelübde gehalten, ich habe es vermocht, es ist mir gelungen," denn er vermochte es, der des Opfers Vollendung erreichte, und es gelang ihm, der des Opfers Vollendung erreichte. (290) — Mit diesem Spruche treten wohl die Meisten das Opfergelübde an. Doch möge er es (auch) mit dem folgenden antreten: — 4. zwiefach ja ist (all) dieses, nicht giebt's ein drittes, wahr nämlich und unwahr; Wahres sind die Götter, Unwahres die Menschen; mit dem Spruch (also) (Vâj. S. 1, 5 b): „jetzt ich aus dem Unwahren das Wahre antrete"; damit schwingt er sich von den Menschen zu den Göttern auf. — 5. Er rede dann nur Wahres, denn dieses Gelübde halten die Götter, daſs sie das Wahre halten, darum sind sie Ruhm (-voll) und Ruhm (-voll) wird, wer so wissend Wahres redet. — 6. Wenn dann das Opfer vollendet ist, so entläſst er sich des Gelübdes mit den Worten (Vâj. S. 2, 28 b): „nun ich, wer ich (eigentlich) bin, der bin ich wieder." Nichtmenschlich (göttlich) gleichsam nämlich wird er dadurch, daſs er sich dem Opfergelübde unterzieht; da es sich nun aber nicht paſst[1]), daſs er sage: „nun ich aus dem Wahren das Unwahre antrete", er aber doch dann wieder Mensch wird, so möge er mit den Worten: „nun ich, wer ich (eigentlich) bin, der bin ich (wieder)" sich des Gelübdes entlassen.

7. Hierauf denn (folgt die Auseinandersetzung) der Essen und (doch auch) Fasten (seienden Verrichtung). Hier hielt nämlich **Ashâḍha Sâvayasa**[2]) das Fasten als Gelübde fest: „die Götter nämlich kennen den Sinn des Menschen; sie wissen, wenn er dies Opfergelübde antritt, daſs er ihnen früh

---

[1]) weil er ja doch auch als Mensch nach dem Wahren streben soll.

[2]) wird nicht wieder im Çat. Br. genannt.

opfern wird; sie kommen nun, alle Götter, in sein Haus und kehren darin ein, (darum heifst) dieser (Vortag des Opferfestes, an welchem das Antreten des vratam stattfindet) die Einkehr (upavasatha); — 8. es pafst sich nun nicht, dafs Jemand eher ifst, wenn die Menschen (, die seine Gäste sind,) noch nicht essen, wie viel weniger, wenn Jemand eher ifst, wenn die (zum morgigen Feste herbeigekommenen) Götter noch nicht essen; drum soll er gar nicht essen." — 9. Dagegen sprach nun Yâjñavalkya[1]): „ifst er nicht, so erscheint er als den Pitar (Manen) opfernd[2]); ifst er dagegen, so ifst er, die Götter übergehend; darum esse er, was, obwohl gegessen, doch nicht-gegessen ist." Wovon man nämlich keine Opfergaben macht, (291) das ist, ob auch gegessen, doch „nicht-gegessen"; dadurch nun, dafs er ifst, erscheint er nicht mehr als den Pitar opfernd, dadurch aber, dafs er das ifst, wovon man keine Opfergaben macht, ifst er ohne die Götter zu übergehen. — 10. So esse er denn vom Ertrag des Waldes, seien es Pflanzen, seien es Baumfrüchte. — Hierbei nun sprach Barku Vârshṇa[3]): „kocht mir Bohnen, denn von diesen nimmt man keine Opfergabe"; das thue er aber nicht so[4]], denn Hülsenfrüchte sind

---

[1]) Yâjñavalkya ist der angebliche Verfasser des weissen Yajus. Er wird im Çat. Br. sehr oft [ausgenommen die Bücher 6—10, worüber s. Acad. Vorles. über ind. Lit.-G. p. 128], und zwar als entscheidende Auctorität gegenüber andern Lehrern erwähnt: jedenfalls also ist das im Çat. Br. niedergelegte theologische System das seinige. Ueber den Umstand, dafs die alten Lehrer in ihren eigenen Werken genannt werden, s. Colebrooke misc. essays I, 296.

[2]) Wenn bei einem Opfer an die Götter nur die eigentliche Oblation, das havis, nicht vorher gebraucht werden darf, so ist dagegen bei einem Opfer an die Pitar auch der Verbrauch aller andern Gegenstände untersagt: daivike hi karmaṇi devân praty uddishṭasyaiva havishaḥ prathamam anupayogaḥ, kâmam anyasya, pitrye punar atiniyamâd dhavisho 'nyad apy anupayojyam, sagt Sâyaṇa.

[3]) Erscheint als Lehrer des Videhakönigs Janaka im Vṛih. Âr. 3, 8, 8 Mâdh. 2, 1, 4 Kâṇva (Poley liest fälschlich Vârshma). [Mâdhava im Jaiminîyanyâyamâlâvistara 6, 7, 15 ed. Goldstücker p. 295 liest Vârshṇi. Die ebendas. in der Ausgabe sich findende Lesart Vaṭku (statt Varku, Barku) ist wohl nur ein Fehler].

[4]] Der Genufs von Bohnen ist dem Opfernden und seiner Gattinn vom Augenblick der Uebernahme des vratam an untersagt, s. Çâñkh. 4, 1, 3. Kâṭh. 32, 7. Kauç. 1. und schol. Kâty. 2, 1, 10. 9, 12, 17, sowie das pariçishṭa in der paddhati zu 2, 1 (p. 176, 2). Nur bei gewissen Gelegenheiten des häuslichen Lebens wurden Bohnen rituell verwendet, z. B. beim puṃsavanam, wo die junge Frau als Symbol der Fruchtbarkeit deren paarweise zu essen hat Âçv. g. I, 13, 2

ein Zuwachs[1]) zu Reifs und Gerste, drum läfst man damit Reifs und Gerste aufquellen: defshalb esse er nur Waldertrag. —

11. Die Nacht schlafe er in dem Âhavanîyafeuerhause oder Gârhapatyafeuerhause; den Göttern nämlich nahet sich, wer die Opfergelübde antritt; welchen Göttern er sich genahet, in deren Mitte liegt er nun; niedrig (auf der Erde) liege er, denn von unten herauf gleichsam dient man einem Höheren. —

12. Am Morgen wendet er (der Adhvaryu) sich mit der ersten Handlung zum Wasser, bringt[2]) Wasser herbei; das Wasser nämlich ist Opfer (-mittel), zum Opfer wendet er sich also mit der ersten Handlung; er bringt Wasser herbei, das Opfer breitet er dadurch. — 13. Er bringt es herbei (Vâj. S. 1, 6): „wer verbindet dich (o Wasser! mit dem Opfer)? Der verbindet dich. Für wen verbindet er dich? Für den verbindet er dich!“ mit diesen geheimnifsvollen Sprüchen; denn Prajâpati (der Herr der Schöpfung) ist geheimnifsvoll; Prajâpati ist das Opfer, darum verbindet er (schirrt er an, beginnt er) hierdurch Prajâpati, das Opfer. — 14. Warum er Wasser herbeibringt? Vom Wasser ist dieses All durchdrungen[3]), drum durchdringt er durch die erste Handlung das All; — 15. und was von diesem (Opfer) hierbei der Hotar oder der Adhvaryu oder der Brahman oder der Âgnîdhra oder der Opfernde selbst nicht zu Ende bringt (wobei sie irgend einen Fehler machen), das wird hierdurch alles erlangt (gesühnt). — 16. (Nun noch ein anderer Grund,) warum er Wasser herbeibringt. Den Göttern nämlich, die mit dem Opfer opferten, verwehrten die Asura und Rakshas: „ihr sollt nicht opfern!“ Weil sie verwehrten, darum heifsen sie Rakshas (die Wehrer). — 17. Da ersahen die Götter diesen (Donner-)

(vgl. ihre Verwendung beim Brautbade Gobh. 2, 1, 7), ja sogar als Opfergabe Kauç. 70. 71. Âçv. g. 1, 17, 2.

1) Sâyaṇa hat hier eine andere Lesart (upacam) als der Text (upajam).

2) praṇayatir atra nidhânârthaḥ, Yâjnikadeva zu Kâtyâyana 2, 3, 8. [Es wird das Wasser später (1, 2, 1, 3) als Zugufs zum Mehl gebraucht, Sây.].

3) im Texte Anspielung auf die etymologische Verwandtschaft zwischen ap „Wasser“ und √âp „erfüllen, durchdringen.“ Aehnliches Etymologisiren in k. 16.

Keil, nämlich das Wasser; das Wasser ist ein Keil, denn das Wasser ist wirklich ein Keil, darum höhlt es aus, auf welchem Wege es geht, und wo es bleibt, das (den Ort) verwüstet es (wörtlich: brennt es aus). Diesen Keil hoben sie also empor, in dessen sicherem feindlosen Bereiche brachten sie das Opfer zu Stande; ebenso hebt dieser (292) (Adhvaryu) diesen Keil empor, bringt in dessen sicherem feindlosen Bereiche das Opfer zu Stande; deshalb bringt er das Wasser herbei. —

18. Er gießt (sodann auf die Becher u. s. w.) von dem Wasser aus und setzt es (den nur wenig entleerten Kübel) nördlich am Gârhapatya[1]) (d. i. in dem nördlichen Theil des Gârhapatyafeuerhauses) nieder: das Wasser nämlich ist weiblich, das Feuer männlich, der Gârhapatya ist eine Behausung, drum wird hierdurch im Hause eine zeugende Begattung bewirkt. Einen Keil nun hebt der empor, der das Wasser herbeibringt: wer aber ohne festzustehen ihn emporhebt, der vermag es nicht, und jener verletzt ihn (, darum setzt er das Wasser nieder). — 19. Warum er es (gerade) auf dem Gârhapatya niedersetzt? Der Gârhapatya ist ja eine Behausung, das Haus aber ist ein sicherer Boden, darum steht er hierdurch fest in dem Hause auf sicherem Boden: so verletzt ihn nicht dieser Keil; darum setzt er es auf dem Gârhapatya nieder. — 20. Er bringt es dann nördlich vom Âhavanîya hin (auf den nördlichen Theil des Âhavanîyafeuerhauses): das Wasser nämlich ist weiblich, das Feuer männlich, dadurch wird eine zeugende Begattung bewirkt; denn so wohl entsteht eine richtige Begattung, denn nach Norden (oben) gerichtet liegt die Frau unter dem Manne. — 21. Zwischen dem Wasser (und dem Feuer) gehe man nicht hindurch, damit man nicht zwischen eine gepflogene Begattung trete. — Er setze es nicht über (den nördlichen Theil) hinaus (auf den östlichen), noch setze er es so, dafs es nicht dazu (zum nördlichen Theile) hinanlangt (also auch nicht auf den westlichen, sondern gerade

[1]) agniviçesho gârhapatyaḥ tadâvâsa iha lakshaṇayâ gârhapatya ucyate, Sây.

auf den nördlichen Theil). Setzte er es über (den nördlichen Theil) hinaus — es ist ja eine grofse Feindschaft zwischen Feuer und Wasser, (somit würde er dadurch es bewirken), dafs diese für das Feuer entsteht; wenn sie (die Priester später) das Wasser dieses (Kübels) berühren, so würde es (spritzen und) für das Feuer den Feind vermehren, wenn er (das Wasser) über (den nördlichen Theil) hinaussetzte. Setzte er es so, dafs es nicht dazu hinanlangt, so würde er damit nicht den Wunsch erlangen, für welchen es herbeigebracht wird: darum setze er es gerade nördlich auf den Âhavanîya. —

22. Hierauf streut er mit Gräsern und schafft die Geräthe[1]) paarweise herbei, Worfel (çûrpa) und agnihotra (-Milch)-Kelle (agnihotrahavaṇî), Spahn (sphya)[2]) und Schaalen (kapâlâni), die Stütze[3]) (293) (çamyâ) und ein Fell von einer schwarzen Antelope (kṛishṇâjinam), Mörser (ulûkhala) und Keule (musala), grofsen (dṛishad) und kleinen (upalâ) Mahlstein. Dies sind zehn: zehnsylbig nämlich ist (das Metrum) Virâj: Virâj (leuchtend) aber ist (auch) das Opfer, dadurch nun setzt er das Opfer in harmonischen Bezug zur Virâj[4]]. Warum paarweise? ein Paar nämlich ist Kraft: wenn zwei ein Werk angreifen, da ist ja Kraft: ein Paar ferner ist eine zeugende Begattung, zeugende Begattung wird hierdurch (je) diesen Beiden bewirkt. —

---

[1]) pâtra eigentlich Trinkgefäfs, hier aber in der weiteren Bedeutung von Geräthe. [Vgl. die Abbildungen der Opfergeräthe bei M. Müller in Z. der D. M. Ges. 9, LXXVIII-LXXX].

[2]) der sphya ist von Khadira-Holz, eine Elle (aratni) lang und hat die Gestalt eines krummen Schwertes (asi oder khaḍga) nach Kâtyây. 1, 3, 33. 39.

[3]) die çamyâ wird beim Mahlen hinten unter den untern Mahlstein (dṛishad) gelegt, so dafs er nach vorn (Osten) zu sich vorneigt: sie hat das Maafs eines prâdeça.

4] s. Ind. Stud. 8, 59. 24. 25. 43. Nach dem schol. bezöge sich die Angabe: „Virâj aber ist (auch) das Opfer“ darauf, dafs die bei der Hauptform des soma-Opfers, dem Jyotishṭoma, zur Verwendung kommenden 190 stotriyâ-Verse (s. Ind. Stud. 9, 229) durch die Zehnzahl theilbar seien, was somit eine specielle Beziehung zur zehnsilbigen Virâj involvire! Für andere Stellen mag dies wohl die richtige Bedeutung dieser solennen Angabe sein: hier aber handelt es sich nicht um ein soma-Opfer.

Brâhmaṇam II.

Herbeiholen des Opferreisses vom Wagen.

k. 1. Nun ergreift er die Worfel und die agnihotra (-Milch)-Kelle mit dem Spruche[1]: „zum Werk (ergreife ich) euch (beide), euch zur Aufwartung"; das Opfer ist das Werk, „zum Opfer" darum also sagt er, wenn er sagt: „zum Werk euch". Er spricht: „euch zur Aufwartung", denn er bedient gleichsam das Opfer. —

2. Nun verstummt er seine Rede (bis 4, 8); denn die (verstummte[2]) Rede ist das unerschütterte Opfer: „möge ich das Opfer zu Stande bringen", darum (thut er es). —

Hierauf macht er (jene beiden) heiſs mit den Worten: „versengt ist das Rakshas, versengt die Feinde!" oder mit den Worten „verbrannt ist das Rakshas, verbrannt die Feinde!" — 3. Die Götter nämlich, das Opfer zurichtend, fürchteten sich vor den Asura und Rakshas vor einem Zusammentreffen (mit ihnen): hierdurch haut er vor des Opfers Beginn die Unholde[3]), die Rakshas[4]] weg. —

4. Nun schreitet er (zu dem Reiss-beladenen Wagen) mit den Worten: „dem weiten Luftraum gehe ich nach". In der Luft hin nämlich wandeln die Rakshas, wurzellos, nach beiden Seiten hin frei. Damit dieser Mann (der Adhvaryu) wurzellos nach beiden Seiten hin frei dem Luftraum nachwandelt, darum macht er hierdurch mit dem Gebet den Luftraum sicher und frei von Unholden. —

---

1) die hier folgenden Sprüche bis zum Schlusse sind der Reihe nach der Vâjas. S. 1, 6-16 entlehnt.

2) yachatipadasaṃnidhânân niyamyamânaiveha vâg vivakshitâ. Sây.

3) im Texte Femin. „die Unholdinnen", wie ja auch abhimâtiḥ, arâtiḥ „die Feinde" Feminina sind, während in der späteren Sprache mitram als Neutrum „den Freund" und parigrahaḥ, dârâḥ (Plural!) als Masculina „das Weib" bezeichnen!

4] nâshṭrâ rakshâṅsi, so durchweg in Buch 1-6 des Çat. Br. (ausgenommen 5, 2, 4, 16), während in Buch 6-10 durchweg die umgekehrte Wortfolge rakshâṅsi nâshṭrâs vorliegt. Solche sprachliche Differenzen finden sich auch noch anderweitig zwischen diesen beiden Theilen des Werkes. Vgl. hierzu meine Acad. Vorles. über ind. Lit.-G. p. 128. 129.

5. Er nehme nun von dem Wagen (den zum Opfer nöthigen Reiſs): denn der Wagen[1]) ist vorher (der Aufenthaltsort des Reisses), später erst ist es diese Halle (eigentlich: dieses, was die Halle ist); weil er nun denkt: „das was vorher (d. i. noch unentweiht durch den Eintritt in das Haus) ist, das will ich gebrauchen," darum nehme er von dem Wagen. — 5. Der Wagen ist ferner (294) eine Fülle[2]), denn eine Fülle ist wirklich der Wagen, darum sagt man, wenn es viel wird: „es war mit Wagen zu fahren"; hierdurch also naht er einer Fülle[3]), darum nehme er von einem Wagen. — 7. Der Wagen ist ferner Opfer (weil er es vollenden hilft), denn der Wagen ist wirklich Opfer (-mittel): darum beziehen sich auch die (unten folgenden) Yajus (Vâj. S. 1, 8. 9) nur auf einen Wagen, nicht auf einen Kornboden oder Krug. Aus einem Schlauche zwar nahmen (einige) Ṛishi (den Reiſs), und es bezogen sich daher für die Ṛishi die Yajus auf den Schlauch; jetzt (aber)[4]] werden dieselben in ihrer ursprünglichen Bedeutung verwendet. „Damit ich das Opfer durch das Opfer[5]) ausführe", so denkend nehme er von einem Wagen. — 8. Man nimmt wohl auch (den Reiſs) aus einer Kiepe[6]]; nun, dann möge er die Yajus ohne Unterbrechung fort murmeln[7]); auch nehme er dann ferner (den Reiſs), indem er den Spahn unterhalb der Kiepe aufstützt, „wo wir verbinden, da wollen wir auch

[1]) der Wagen heiſst anas, ein Wort, welches dem latein. onus Last entspricht, resp. aber wohl die Bedeutung von onustus „beladen, tragend" hat? [vgl. Kuhn's Z. für vgl. Spr. 10, 410].

[2]) und nur aus der Fülle darf man den Göttern spenden, sonst nehmen sie nichts: api smaryate hi: âtmânaṃ pîḍayitvâ tu bhikshâṃ yaḥ samprayachati, sâ bhikshâ hiṅsitâ jñeyâ na sâ grâhyâ kadâcaneti; Sây.

[3]) ato hiṅsitabhikshâ nirâkṛitâ; Sây.

4] „jetzt aber", d. i. in unserer jetzigen Auffassung, wo sie auf den Wagen bezogen werden; über dgl. Gegenüberstellungen von etarhi = „jetzt", gegenüber dem „vor Alters" s. Ind. Stud. 9, 253. 6-8. 10, 156-8.

[5]) d. i. durch einen opferheiligen Gegenstand, nämlich den Wagen; vgl. 1, 1, 4, 8. 3, 1, 21.

6] pâtrî hölzerne Kiepe, Tonne, Faſs.

[7]) ohne eines zu übergehen, obwohl mehrere darunter sind, welche sich auf Ceremonieen beziehen, die nur bei dem Wagen, hier also nicht Statt finden; dhûrishârohaṇânâm abhâve 'pi tadabhivâdîni yajûṅshy anantaritya nâ'ntarâ muktvâ na parityajya: Harisvâmin bei Yâjnikadeva zu Kâtyây. 2, 3, 29.

lösen!" so denkend [1]), denn wo man Jemanden bindet, da macht man ihn auch los. —

9. Dieses selben Wagens Joch [2]) nun ist (sein) Feuer, denn das Joch ist wirklich (wie) Feuer; darum ist der Rücken der (Ochsen), die ihn ziehen, gleichsam wie vom Feuer verbrannt; die Deichselmitte hinter der Deichselstütze ist (der ähnlichen Gestalt wegen) [3]], seine Vedi (des Wagens Altar): die (für den Reifs bestimmte verhüllte) Vertiefung (des Wagens) ist sein havirdhâna (-Zelt) [4]]. — 10. Er berührt nun das Joch: „du bist das Joch (eig. du bist verletzend)! verletze den Verletzenden, verletze den, der uns verletzt! den verletze, den wir verletzen"; es ist ja nämlich ein Feuer hier in (295) dem Joche befindlich, bei dem wird er vorübergehen, wenn er die Opfergabe (den Reifs) ergreifen wird; diesem (d. i. dessen Zorne) entzieht er (versöhnt er) sich hierdurch, so nun schadet ihm dem Vorübergehenden das in dem Joche befindliche Feuer nicht. — 11. In Bezug hierauf sprach Âruṇi [5]): „jeden Halbmonat (Neumond, wie Vollmond) verderbe ich die Widersacher"; dieses sprach er hierauf hindeutend [6]]. — 12. Hierauf hinter der Deichselspitze die Deichsel berührend murmelt er: „du (o Wagen!) bist der Götter! als das beste (Reifs-) Fuhrwerk, als das am Festesten (mit Leder u. s. w.) umhüllte, als das (mit Reifs) am meisten erfüllte, als das angenehmste, als das die Götter am besten herbeirufende! ungebogen bist du,

---

[1]) mit Bezug auf 1, 8, 8, 26, wonach (vgl. Kâtyây. 3, 6, 19. 20) am Schlusse des Opfers Opferlöffel (juhû) und Opferkelle (upabhṛit) auf den Spahn gelegt werden, um sie ihres Dienstes zu entlassen; während, wenn der Reifs aus dem Wagen genommen ward, man dieselben dann auf dessen Joch (dhûr) niederlegt. Der Spahn wird also unter die Kiepe gestützt, um die Stelle des Joches zu vertreten.

[2]) resp. die beiden Enden des Joches, die auf die Schultern des Zugthiers gelegt werden, yugasya prântau dhûḥ çabdenocyete, yâv anaḍutskandhayor upari nidhîyete, Yâjnik. zu Kâtyây. 2, 3, 13. — In dem k. 10 aus der Vâjas. Saṃhitâ citirten Spruche ist eine etymologische Anspielung, die in der Uebersetzung verloren geht.

3] weil sie nach vornzu schmal, nach hintenzu breit ist, wie die vedi vorn 24, hinten 30 Ellen breit ist (s. Ind. Stud. 10, 364).

4] s. Ind. Stud. 10, 365.

[5]) über Âruṇi s. z. B. Ind. Stud. 1, 176. 177.

6] weil nämlich jeden Halbmonat die hier geschilderte Feier begangen wird.

die Opfergaben tragend; sei fest! wanke nicht!“ Hierdurch preist er den Wagen: „möge ich von dem gepriesenen Wagen als einem (dadurch) bereitwillig[1]] Gesinnten die Opfergaben entnehmen“ so wünschend. (Er fügt hinzu): „Möge dein Opferherr nicht wanken!“ der Opfernde nämlich ist der Opferherr; hierdurch erfleht er dem Opfernden Freiheit von Unfällen. —

13. Dann steigt er hinauf mit den Worten „Vishṇu besteige dich!“ Vishṇu ist nämlich das Opfer; er erschritt für die Götter diese durchschreitende Gewalt, welche jetzt ihnen ist; dieses (Erdall) gewann er mit dem ersten Schritte, den Luftraum mit dem zweiten, den Himmel mit dem letzten: diese Gewalt erschreitet er, Vishṇu, das Opfer, auch für diesen (Opfernden). — 14. Er blickt hin (auf den Reifs) „steh offen dem Winde“. Der Wind ist nämlich der Hauch, durch dies Gebet macht er also hiermit für den wehenden Hauch einen breiten Weg. — 15. Hierauf wirft er mit den Worten: „fortgestofsen ist das Rakshas“ fort, was etwa (von Grashalmen u. dergl.) darauf gefallen ist: ist nichts dgl. geschehen, so berührt er (den Reifs) blofs; die Rakshas treibt er hierdurch fort. — 16. Hierauf fafst er (den Reifs) an: „mögen die fünf (Finger) fassen!“: diese Finger nämlich sind fünf, auch das Opfer ist fünffach[2]), das Opfer also legt er hierdurch hinauf (auf den Wagen). — 17. Nun nimmt er (Reifs heraus): „mit des leuchtenden Savitar Erlaubnifs nehme ich dich (o Reifs), mit den Armen der Açvin, mit den Händen des Pûshan, (dich) den dem Agni erwünschten.“ Savitar nämlich ist der Verwilliger der Götter[3]). Savitar's Erlaubnifs hierdurch habend also nimmt er (den Reifs). „Mit den Armen

1] Sâyaṇa's Lesart dhrâtam anaso (von √dhrai tṛiptau) ist unbedingt zu verwerfen.

[2]) [angeblich weil die Opferspenden fünferlei Art seien;] tathâ ca Taittirîyakam: [Ts. 6, 5, 11, 4] dhânâḥ karambhaḥ parivâpaḥ puroḍâçaḥ payasyâ tena pañktir âpyate tad yajnasya pâñktatvam iti; Sây. [Es handelt sich in diesem Citat um die fünf solennen savanîya havis, s. Ind. Stud. 10, 369].

[3]) der arbiter deorum, der höchste Gott [: vgl. meine Abh.: zwei vedische Texte über Omina und Portenta p. 392-3].

der Açvin" sagt er; die Açvin waren (bei dem Opfer der Götter einst) (296) die beiden Adhvaryu. „Mit den Händen des Pûshan" sagt er; Pûshan war der Vertheiler, der das Essen mit den Händen aufsetzte. Die Götter sind das Wahre, die Menschen das Unwahre[1]), so nimmt er hierdurch (dén Reifs) mit dem Wahren. — 18. Dann zeigt er (die Opfergabe) der Gottheit an (für welche sie bestimmt ist)[2]). Alle Gottheiten nämlich nahen dem Adhvaryu, wenn er im Begriff ist, die Opfergabe (den Reifs) zu entnehmen: „meinen Namen wird er nehmen! meinen Namen wird er nehmen!" so denkend: hierdurch nun bewirkt er ihnen, den Zusammengekommenen, Streitlosigkeit[3]]. — 19. Warum er der Gottheit (die Opfergabe) anzeigt? Für wie viele Gottheiten nämlich Opfergaben genommen werden, die halten es dann für eine Schuld ihm dén Wunsch zu erfüllen, im Wunsche dessen er (die Opfergabe) bringt: darum zeigt er es der Gottheit an. Ebenso nun wie bei der ersten (hier dem Agni geweihten Gabe auch) die (übrigen, andern Gottheiten geweihten)[4]] Opfergaben genommen habend, — 20. berührt er dann (den übrigbleibenden Reifs) mit den Worten: „zur Fülle (für andere Opfer und zum Essen für die Priester lasse ich) dich (übrig), nicht zur Nicht-Spendung!" hierdurch macht er das wieder vollständig, wovon er weggenommen hat. — 21. Er blickt nach Osten mit den Worten: „Licht (svar) möchte ich erschauen!" Der Wagen ist nämlich bedeckt, sein Auge daher wie von Unheil befallen; Licht (svar) nun ist Opfer, Tag, Götter, Sonne: hierdurch erschaut er nun von da aus dieses (vierfache) Licht. — 22. Er steigt dann herab (von dem Wagen) mit den Worten: „mögen die Thürbegabten feststehen auf der Erde (so wie ich trotz der Last, die ich trage, feststehe)!" Die Thürbe-

---

[1]) sie dürfen also nicht selbst beim Opfer thätig sein. Der Priester identificirt daher sich und seine Glieder mit denen eines Gottes [s. Ind. Stud. 10, 122].

[2]) hier resp., beim Halbmonatsfeste, zunächst dem Agni, mit den Worten: „den dem Agni erwünschten".

3] weil sie nun wissen, wer von ihnen etwas zu erhalten hat.

4] hier also, beim Halbmonatsfeste, dem Agni und Soma, resp. dem Indra etc., s. Ind. Stud. 10, 331. 336.

gabten sind nämlich die Häuser: die Häuser dieses Opfernden könnten ja dem Adhvaryu, welcher mit dem Opfer vorgeht, wenn er (jetzt vom Wagen) fortschreitet, hintennach stürzen (wohl wegen seines unter der Last schweren Trittes?), sie könnten dieses (Opfernden) Geschlecht dann zermalmen; hierdurch nun befestigt er (der Adhvaryu) sie auf dieser Erde, und so fallen sie nicht hinterdrein und zermalmen nicht; darum sagt er: „mögen die Thürbegabten feststehen auf der Erde.“ Hierauf schreitet er (mit dem entnommenen Reisse zum Feuer fort) mit den Worten: „dem weiten Luftraum gehe ich nach!“ Die Verbindung (Beziehung dieses Spruches) ist hier ganz dieselbe (wie oben in k. 4). — 23. Bei welchem (Hausherrn) sie nun die Opfergaben im Gârhapatya kochen, bei dem setzen sie die (dazu gehörigen) Gefäſse (nebst dem eben entnommenen Reisse) im Gârhapatya zusammen, und zwar an den hintern Theil des Gârhapatya soll er sie dann setzen; bei welchem sie aber im Âhavanîya die Opfergaben kochen[1], bei dem setzen sie die (dazu gehörigen) Gefäſse (nebst den eben e. R.) im Âha- (297) vanîya zusammen, und zwar an den hinteren Theil des Âhavanîya soll er sie dann setzen; und zwar (in beiden Fällen) mit den Worten: „auf den Nabel der Erde setze ich dich!“ Der Nabel ist nämlich die Mitte, die Mitte ist sicher, darum sagt er: „auf den Nabel der Erde setze ich dich!“ Er fügt hinzu: „in den Schooſs der Unverletzlichen (adityai)“; man sagt ja: „im Schooſse gleichsam haben sie es getragen“, wenn man etwas sehr verwahrt, darum sagt er: „in den Schooſs der Unverletzlichen.“ (Er fügt weiter hinzu:) „Agni! schütze die Opfergabe!“ Dadurch übergiebt er diese Opfergabe sowohl dem Agni in den Schutz, als auch dieser Erde; darum sagt er: „Agni! schütze die Opfergabe!“ —

1] es ist dies beliebig nach 1, 7, 3, 26. 27: jedoch steht die Wahl dem Hausherrn nur das erste Mal frei: die dabei getroffene Entscheidung gilt dann für's Leben fort, s. Kâty. 1, 8, 35, schol.

Brâhmaṇam III.

Reinigung des zur Weihung des Reisses und der Opfergeräthe bestimmten Wassers.

k. 1. Er flicht zwei Klärsiebe mit den Worten: „ihr seid klärend, dem Vishṇu gehörig!“ Vishṇu ist nämlich das Opfer; „ihr seid zum Opfer gehörig!“ sagt er damit. — 2. Es werden dies nun zwei: er nämlich ist das Klärmittel, der hier (wehend) reinigt (d. i. der Wind): er reinigt nun zwar (wehend) als einer (ungetheilter), aber in den Menschen hineingedrungen ist er ausströmend und zurückströmend, das sind diese beiden, der Prâṇa (Aushauch) und der Udâna (Einhauch); dies hier richtet sich nun nach seinem Maasse in dieser Eigenschaft, darum werden es zwei (Klärsiebe). — 3. Es könnten auch wohl drei (Klärsiebe) sein, denn der Vyâna (Durchhauch) ist eine dritte (Stufe des Windes), doch (da dieser nur eine Verbindung des Prâṇa und Udâna ist, so) mögen es nur zwei sein. Mit diesen beiden nun das Sprengwasser gereinigt habend, besprengt er damit. Warum er es mit den beiden (Klärsieben) reinigt? — 4. Vṛitra lag ja dieses All bedeckend, das hier zwischen Himmel und Erde (sich befindet, d. i. den Luftraum)[1]. Weil er dieses All bedeckend lag, darum heifst er Vṛitra (bedeckend, verhüllend). — 5. Ihn erschlug Indra. Erschlagen ergofs er sich stinkend[2]) nach allen Seiten zu den Gewässern hin: denn nach allen Seiten erstreckt sich ja

---

[1]) darum heifst die Luft „antari-ksham“ „dazwischen liegend“ und „nabhas“ „verbindend“. Das griechische νέφος hat, wie die meisten Wörter dieses Stammes (vgl. nebula) die alte Bedeutung eingebüfst und bezeichnet statt des „Himmel und Erde verbindenden Luftraums“ nur das in diesem befindliche Gewölk. Ueber die Wurzel nap, nabh, nadh, nagh, nah siehe mein Vâjas. S. spec. 2, 97. 98. [Eine andere Erklärung des Wortes nabhas von √nabh, bersten, reifsen, s. im Petersburger Wörterbuch].

[2]) tathâ ca Taittirîyake [T. Br. 3, 2, 5, 1], indro vṛitram ahant, so 'po 'bhyaçriyata, tâsâṃ yan medhyam yajniyaṃ sadevam âsîd, tad apodakrâmat, te darbhâ abhavann iti; Sây. [Statt abhyaçriyata, Sây.'s Lesart, hat die Calc. Ausgabe des T. Br. abhyâṃ mriyata, ebenso auch die Calc. Ausgabe der Ts. 1, 1, 5, 1., wo im Comm. diese Stelle des T. Br. citirt wird (p. 104, 5). Da darin resp. die Erklärung durch âbhimukhyena mṛitatvât folgt, so ist daselbst jedenfalls wenigstens abhyámriyata zu lesen].

dieses Meer[1]); vor ihm nun ekelten sich einige Gewässer, diese ström- (298) ten schwellend über (ihre Ufer), daraus entstanden diese Gräser: diese sind die nicht mit dem Gestanke (des Vṛitraleichnams) behafteten Gewässer; in den anderen (Gewässern) ist aber etwas beigemischt, weil Vṛitra stinkend sich in sie ergoſs; diese (Unreinheit) benimmt er ihnen nun durch diese beiden (aus Gräsern geflochtenen) Klärsiebe und besprengt dann mit dem (nun) opferreinen Wasser: darum also reinigt er sie mit den beiden. — 6. Er reinigt (gieſst das Wasser durch die beiden Klärsiebe) mit den Worten: „mit des Savitar Erlaubniſs reinige ich euch, ihr Wasser! durch das fehlerlose (den Wind vorstellende) Sieb, durch die Strahlen der Sonne." Savitar ist nämlich der Verwilliger der Götter, Savitar's Erlaubniſs hierdurch habend also reinigt er. „Durch das fehlerlose Sieb" sagt er; der da nämlich (wehend) reinigt, er (der Wind) ist ein fehlerloses Reinigungsmittel; darum sagt er dies. „Durch die Strahlen der Sonne" sagt er weiter; was da nämlich die Strahlen der Sonne sind, diese sind reinigend; darum sagt er „durch die Strahlen der Sonne." — 7. Er nimmt es (das Wasser) nun in (der Agnihotrahavaṇî in) die linke Hand, und schwingt es mit der rechten in die Höhe; er preist es hierbei und feiert es: „Leuchtende Wasser! vorangehende! vorantrinkende!" Denn leuchtend sind die Gewässer, drum sagt er: „Leuchtende Wasser!" „Vorangehende!" fügt er hinzu; weil sie zum Meere eilen, drum sind sie vorangehend. „Vorantrinkende!" fügt er weiter hinzu; weil sie zuerst den strahlenden Soma genieſsen[2]), darum sind sie vorantrinkend. „Führt jetzt dies Opfer voran! voran den Opferherrn, den wohlthuenden, Götterliebenden Opferherrn!" „Wohl führt das Opfer! wohl den Opfernden!" dies sagt er damit. — 8. „Euch erkor Indra in der Vṛitraschlacht", denn sie

---

[1]) es war damals also schon die Vorstellung geltend, daſs die Erde rings vom Wasser umgeben sei? vgl. MBh. 1, 2802. Râm. 1, 40, 14. Çakunt. v. 48. 68. [Ind. Stud. 9, 76. 77].

[2]) der soma-Saft wird nämlich gleich beim Auspressen mit Wasser vermischt, also ehe er den Göttern dargebracht wird. [s. Ind. Stud. 10, 370. 372].

erkor sich Indra, mit dem Vṛitra kämpfend, durch sie schlug er ihn; darum sagt er: „Euch erkor Indra in der Vṛitraschlacht!" — 9. „Ihr erkoret den Indra in der Vṛitraschlacht!" denn sie erwählten den Indra, als er mit dem Vṛitra kämpfte, durch sie schlug er ihn; darum sagt er: „Ihr erkoret den Indra in der Vṛitraschlacht!" — 10. „Ihr seid besprengt!" durch diese Worte entzieht er sich ihnen[1]). — Dann besprengt er die (erste) Opfergabe, ein und derselbe Sinn ist (stets) dem Besprengen, er macht sie dadurch opferrein. — 11. Er besprengt sie mit den Worten: „dich, die dem Agni ersehnte, besprenge ich!" welcher Gottheit nun die Opfergabe angehört, der macht er sie hierdurch (299) opferrein. Auf dieselbe Art nun wie die erste die (sämmtlichen) Gaben besprengt habend, — 12. besprengt er dann die Opfergefäſse mit den Worten: „seid rein zur göttlichen Handlung! zum Götteropfer!" denn zur göttlichen Handlung reinigt er sie, zum Götteropfer. „Was an euch die Unreinen (durch die Berührung mit ihren Händen) entweihten, das reinige ich euch hiermit": das was an ihnen hierbei ein Unreiner, sei es ein Zimmermann oder ein anderer Nicht-Opferreiner[2]) entweiht, das an ihnen macht er hiermit durch das Wasser opferrein, darum sagt er: „Was an euch die Unreinen entweihten, das reinige ich euch hiermit!" —

---

[1]) d. i. ihrem Zorne, weil er sie nur mit sich selbst besprengt hat: prokshaṇapâtragatenaivodakena tatpâtragatam udakam anena mantreṇa prokshitavyam iti tâtparyârthaḥ, ata evoktaṃ sûtrakṛitâ Kâtyâyanena (2, 3, 36) prokshitâ stheti tâsâm prokshâṇam iti. Taittirîyakaçrutis tv etan mantrapaṭhanam evâsâṃ prokshaṇaṃ mene (offenbar ist dies auch ursprünglich so): yadâ ha prokshitâ sthety âha tenâpaḥ prokshitâ iti [TBr. 3, 2, 5, 4]; Sây.

[2]) über das strenge Ausgebildetsein des Kastenwesens zur Zeit der Vâjas. S. siehe Vâjas. S. spec. 2, 55. Vgl. Çat. Br. 4, 4, 4, 13 „tasmât kshatriyam (und ebenso brâhmaṇam) prathamaṃ yantam itare trayo varṇâḥ paççâd anuyanti — na kadâ cana brâhmaṇaç ca kshatriyaç ca vaiçyaṃ ca çûdraṃ ca paççâd anvitaḥ". [S. jetzt meine Abh. über das Kastenwesen in der Zeit der Brâhmaṇa und Sûtra im zehnten Bande der Indischen Studien].

Brâhmaṇam IV.

Ausdreschen des Reisses.

k. 1. Er ergreift das (den reifsklärenden Mörser zu tragen bestimmte) krishṇa-Fell (das Fell einer schwarzen Antelope). Zur Ganzheit des Opfers! Das Opfer entfloh nämlich einst den Göttern, es wandelte einher zu einer schwarzen Antelope geworden; die Götter nach ihm suchend holten (es) herbei, das Fell abstreifend. — 2. Die weissen und schwarzen Haare desselben (des Felles) stellen die Ṛic und die Sâman vor — die weifsen die Sâman, die schwarzen die Ṛic, oder umgekehrt, die schwarzen die Sâman, die weifsen die Ṛic —, die bräunlichen aber und gelben die Yajus. — 3. Das Opfer nun ist diese dreifache (aus diesen drei Veda bestehende) Wissenschaft: ihr gehört diese bunte Gestalt zu, diese (wechselnde) Farbe. Darum wird hier das Fell der schwarzen Antelope[1]) verwendet. Zur Ganzheit des Opfers! Darum findet auch die Weihe[2]] beim soma-Opfer darüber statt. Zur Ganzheit des Opfers! Darum geschieht (endlich hier) darüber[3]) das Loshülsen und das Zermalmen (des Reisses): „damit nichts von der Opfergabe abspringe!" denn wenn auch nun Reifskorn oder Mehl abspringt, so würde doch das Opfer im Opfer[4]) selbst seinen Halt finden; darum geschieht darüber das Loshülsen und Zermalmen (des Reisses). — Er erfafst also das krishṇa-Fell (und zwar) mit den Worten: „du bist heilbringend (çarman)!" Es ist dies nämlich das Leder (carman) der schwarzen (Antelope): dies (carman) ist nun ihm (300) der menschliche (Name), heilbringend (çarman) aber heifst es bei

[1]) [vgl. 3, 2, 1, 3. 6, 7, 1, 7]. Da das Fell durch seine verschiedenfarbigen Haare die drei Veda repräsentirt, so vereinigt es in sich alle die in ihnen gelehrten Opferarten und repräsentirt somit das Opfer selbst.

2] die dîkshâ, s. Ind. Stud. 10, 358. 359.

[3]) der Accent stempelt die Wörter adhyavahananam und adhipeshaṇam zu Compositen; [wörtlich also: das Fell ist ein solches, über welchem das avahananam, resp. das peshaṇam stattfindet].

[4]) es fällt dann nichts auf einen ungeweihten Gegenstand, wie dies die blofse Erde ist.

den Göttern[1]), darum sagt er: „du bist heilbringend!" Er schüttelt es mit den Worten: „abgeschüttelt ist das Rakshas, abgeschüttelt die Feinde!" Hierdurch haut er die Unholde, die Rakshas (Staub u. s. w.) davon fort. Die Gefäfse übergehend[2]) schüttelt er es (nochmals); was daran (sonst noch, durch die Berührung mit den Rakshas oder sonstig) unrein war, das schüttelt er ihm fort. — 5. Er breitet es aus, den Halstheil nach Westen gerichtet, mit den Worten: „du bist die Haut der Aditi (der unverletzlichen Erde), möge die Aditi dich anerkennen!" Aditi ist nämlich die Erde, Haut ist für sie, was irgend auf ihr (liegt), darum sagt er: „du bist die Haut der Aditi." Er fügt hinzu: „möge die Aditi dich anerkennen!" denn ein Verwandter erkennt (den Anderen) freundschaftlich an; Einverständnifs spricht er hierdurch (der Erde) und dem kṛishna-Fell zu, „damit sie einander nicht zu schaden suchen!" Niedergelegt ist es eben (erst) mit der linken Hand, — 6. da holt er (auch schon) mit der rechten den Mörser herbei, „damit nicht (inzwischen) früher die Unholde, die Rakshas, hier Eintritt gewinnen!" Denn als Brâhmaṇa schleudert er die Rakshas fort (so lange er etwas berührt). Darum kaum ist es mit der linken Hand niedergelegt, da — 7. setzt er (auch schon) den Mörser darauf nieder mit den Worten: „du (o Mörser!) bist ein hölzerner Stein" (adri; obwohl von Holz, doch so hart wie Stein)! oder mit den Worten: „du bist ein Stein (grâvan) mit einem breiten Boden." Wie man nämlich dort (d. i. beim soma-Opfer) den König soma mit Steinen (grâvan) auspresst, ebenso richtet er hier mit dem Mörser und der Keule, mit grofsem (unterem, dṛishad) und kleinem (oberem, upalâ) Mahlstein das havis (d. i. Reifs)-Opfer zu. „Steine (adri)" nun ist deren gemeinschaftlicher Name, darum sagt er „du bist ein Stein (adri)!" Er fügt hinzu:

---

[1]) [Ebenso 3, 2, 1, 8]. Dafs für gewisse Gegenstände in der Sprache der Götter und der Menschen andere Bezeichnungen gegeben sind, findet sich hier auch sonst noch mehrfach [s. Ind. Stud. 10, 97], und ist uns auch aus andern Sagenkreisen hinlänglich bekannt.

[2]) [d. i. es seitwärts davon haltend, so dafs nichts darauf fällt; anders der Comm.:] kṛishṇâjinavat prasaktam avadhûnanam pâtrâṇâm nishedhati, Sây.

„ein hölzerner", denn von (Palâça-) Holz ist er ja (der Mörser). Oder er sagt: „du bist ein Stein (grâvan) mit einem breiten Boden", denn ein Stein (grâvan, d. i. steinhart) ist er und einen breiten Boden hat er (um das Wackeln beim Stampfen zu verhindern). „Möge dich die Haut der Aditi (das Fell) anerkennen!" durch diese Worte spricht er (dem Mörser) und dem krishṇa-Fell Freundschaft zu, „damit sie einander nicht zu schaden suchen!" so denkend. — 8. Er schüttet dann das havis (, den Opferreifs, mit der Worfel) hinein mit den Worten: „du bist des Agni Leib! der Rede Lösung!" denn es ist Opfer (wird in's Feuer geopfert werden), darum ist es des Agni Leib; „der Rede Lösung!" fügt er hinzu; denn die Rede, die er vorhin, als er das (301) havis (vom Wagen) entnehmen wollte, verstummen gemacht (siehe 2, 2), die löst er jetzt. Warum er sie löst? Das Opfer (nämlich das havis) hat ja nun im Mörser seinen Stützpunkt gefunden, es hat sich ausgebreitet: deshalb sagt er also: „der Rede Lösung!" — 9. Wenn er etwa früher einen menschlichen Laut (aufser den heiligen Sprüchen) von sich geben sollte (bevor das havis in den Mörser geschüttet ist), so mag er eine an Vishṇu gerichtete Ṛic oder ein (an ihn gerichtetes) Yajus murmeln; Vishṇu ist ja das Opfer, dadurch also ergreift er wieder das Opfer, und dies ist also Sühne dafür. — Er fügt dann noch weiter hinzu: „zur Freude der Götter ergreife ich dich (o havis)!" denn mit der Absicht: „möge es die Götter sättigen!" wird das havis genommen. — 10. Hierauf ergreift er die Mörserkeule mit den Worten: „du bist ein hölzerner, grofser Stein!" denn (hart wie) ein grofser Stein ist sie und von (Khadira-) Holz ist sie. Er stöfst sie dann hinab mit den Worten: „mache den Göttern diese Reifsopfergabe annehmlich, mache sie recht annehmlich!" „mache sie ihnen zurecht (durch das Loslösen der das Essen hindernden Hülsen u. s. w.), mache sie ihnen gut zurecht!" dies sagt er damit. — 11. Dann ruft er den Havisbereiter (der den Reifs zerdreschen soll) auf mit den Worten: „Havisbereiter, komm! Havisbereiter, komm!" Die Rede (die bei der Entnahme des havis etc. verwendeten

mantra, Sâyaṇa, oder ob etwa der Ton des Stampfens?) nämlich bereitet das havis, die Rede löst er hierdurch[1]); die Rede aber ist das Opfer (weil dasselbe durch Sprüche hergestellt wird), das Opfer also ruft er hierdurch wieder an (herbeizukommen). — 12. Es giebt nun hierbei vier (verschiedene Formen) der Rede. Einen Brâhmaṇa (ruft man) mit: „ehi, komm!" einen Vaiçya[2]) und einen Râjanyabandhu[3]) (der mit den Königischen verwandt ist) mit: „âgahi, komm her"!, und mit: „âdrava, lauf (302) herbei!" einen Çûdra mit: „âdhâva, eile her!" Er verwende nun hier den (Ruf) der einem Brâhmaṇa zukommt; ehi ist nämlich der am besten für das Opfer passende[4]) Ausdruck und der mildeste[5]), darum verwende man nur den Ruf: „ehi, komm!" — 13. Vormals nun stand hierauf nur

---

[1]) wenn er dies nicht schon nach der Recitation des Spruches: „der Rede Lösung!" k. 8 gethan hat.

[2]) Âpastamba giebt speciell das âgahi dem Râjanya, das âdrava dem Vaiçya: Âpastambas tv asûtrayata havishkṛid ehîti brâhmaṇasya, havishkṛid âgahîti râjanyasya, havishkṛid âdraveti vaiçyasya, havishkṛid âdhâveti çûdrasyeti. Es scheint dies schon an und für sich besser, wozu noch kommt, dafs im Texte hier die gewöhnliche Aufeinanderfolge der Kasten gestört ist und der Vaiçya vor dem Râjanyabandhu steht. Ist hier etwa ein alter Fehler der Handschriften anzunehmen? — Diese ganze Stelle ist übrigens äufserst wichtig, weil sie zeigt, dafs die Çûdra damals zu den heiligen Opfern der Arier zugelassen waren (anders Roth in dieser Zeitschr. 1, 83), resp. deren Sprache verstanden, wo nicht selbst redeten [s. Ind. Stud. 2, 194]. Letzteres folgt zwar nicht nothwendig, hat aber doch sehr grofse Wahrscheinlichkeit, und ich neige mich daher zu der Ansicht derer, welche die Çûdra als einen früher eingewanderten arischen Stamm betrachten [?] — Die Frage über die Zulassung der Çûdra ist ein alter Streitpunkt, wie wir aus Jaimini und Kâtyâyana sehen werden [vgl. Ind. Stud. 10, 12. 13].

[3]) das Wort ist hier im guten Sinne gebraucht, für Kshatriya Krieger; manchmal ist jedoch ein verächtlicher Sinn damit verbunden (ebenso wie mit brâhmaṇabandhu s. Indische Studien 1, 52). Der Schol. zu Pâṇini 6, 2, 34 erklärt râjanyâḥ durch abhishiktavañçyâḥ kshatriyâḥ „aus deren Geschlecht ein König hervorgegangen ist (?)." Offenbar ist dies der Ursprung der Kriegerkaste überhaupt, wie dies Roth in dieser Zeitschr. I, 81 vortrefflich auseinander gesetzt hat. Das Wort kshatriya ist in den älteren vedischen Texten noch ziemlich selten (s. Vâjas. S. spec. 2, 55) und wird auch in den Brâhmaṇa noch sehr häufig durch râjanya vertreten. Ursprünglich war das ganze Volk (alle viçaḥ) streitbar (yaudhâḥ), erst allmälig haben sich die Priester (arhantaḥ, s. Indische Studien 1, 51. 52) und die Königischen (râjanya) als besondere Stände ausgebildet, als Brâhmaṇa- und Kshatriya-Kaste.

[4]) iḍa ehy, aditâ ehîtyâdau anyatrâ'pi yajne prayogât.

[5]) mit ehi bittet man, mit âgahi und den anderen Ausdrücken befiehlt man, prârthanavâkyeshv ehy eva sarvatra prayogât, âgahyâdînâṃ ca nikṛishṭapreshaṇarûpatvât; Sây.

die Gattin (des Opfernden, die also früher eine geehrtere Stelle einnahm,) als Havisbereiter auf, drum auch jetzt noch steht (sie oder) wer irgend anders dazu auf. — Während nun also er (der Adhvaryu) den Havisbereiter aufruft, da schlägt Einer (ein anderer Priester, der Âgnîdhra, mit der çamyâ, siehe 1, 22) auf die beiden Mahlsteine (zweimal auf den unteren, die drishad, einmal auf den oberen, die upalâ). Warum man hier dies Getöse (gegen einander) erhebt? (darüber giebt folgende Legende Auskunft:)

14. Manu hatte einen Stier[1]): in dem war eine gewaltige Asuratödtende, Feindetödtende Stimme: durch sein Schnauben und Brüllen wurden die Asura und Rakshas fortwährend aufgerieben (getödtet); sie besprachen sich: „Unheil, wehe! schafft uns dieser Stier! wie wohl können wir ihn verderben?" Kilâta und Âkuli[2]) waren die beiden Priester (Brahman) der Asura, — 15. sie sagten: „Manu ist ja fromm! wir wollen (ihn) doch erkunden (ob er es ist)!" Sie gingen hin und sprachen: „Manu! wir wollen für dich opfern!" „Womit?" sprach er. „Mit diesem Stier." „So sei's!". Dem geschlachteten (Stier) ging die Stimme fort, — 16. sie ging in Manâvî, die Gattin des Manu, über; wenn sie dieselbe sprechen hörten, dann wurden Asura und Rakshas fortwährend aufgerieben (getödtet). Die Asura besprachen sich: „hieraus schafft sich uns noch mehr Unheil! denn die menschliche Stimme spricht mehr." Kilâta und Âkuli sagten: „Manu ist ja fromm! wir wollen (ihn) doch erkunden (ob er es auch ist)!" Sie gingen hin und sprachen: „Manu! wir wollen für dich opfern." „Womit?" sprach er. „Mit dieser deiner Frau." „So sei's." Der geopferten ging die Stimme fort, — 17. sie

---

[1]) mein verehrter Freund Kuhn vergleicht mit diesem „Stier des Manu" den Minotaurus. Die Aehnlichkeit liegt auf der Hand, doch bietet die specielle Vergleichung bedeutende Schwierigkeiten dar [s. hierüber unten pag. 88. 89].

[2]] s. Ind. Stud. 1, 32. 186. [Dieselbe Namensform auch im Çâṭyâyanaka, s. M. Müller im Journ. R. As. S. new Ser. 2, 433. 438. 443 ff. (1866), bei einer andern Legende übrigens].

[3]) s. Pâṇini 4, 1, 38. Manu's Tochter heifst Mânavî.

ging zum Opfer selbst in die Opfergeräthe über; daraus vermochten die beiden (Priester der Asura) dieselbe nicht heraus- (303) zutreiben. Diese Asuratödtende, Feindetödtende Stimme nun tönt heraus (, wenn man mit der çamyâ auf die beiden Mahlsteine schlägt). Für welchen, der also weifs, man nun hier dieses Getöse heraustönen läfst, dessen Feinde werden sehr arg gequält[1]. —

18. Er schlägt also (mit der çamyâ auf die beiden Mahlsteine) mit den Worten: „du bist ein honigzungiger Brüller!" Honigzungig war ja der Stier für die Götter, giftzungig für die Asura; „wie du für die Götter warst, so sei auch für uns", dies sagt er damit (Er fügt hinzu:) „Saft und Kraft rufe herbei! durch dich mögen wir alle Kämpfe ersiegen!" darin (in diesem Worten) ist nichts Verborgenes. — 19. Dann (drischt die Gattin oder der Âgnîdhra den Reifs in dem Mörser und hierauf) ergreift den Adhvaryu die Worfel (the winnowing basket) mit den Worten: „du bist vom Regen genährt!" denn vom Regen genährt ist sie, sei sie aus Schilf, aus Rohr oder aus Grashalmen geflochten, denn der Regen nährt diese (Pflanzen). — 20. Er schüttet dann das havis (den losgehülsten Reifs mit den Hülsen aus dem Mörser) aus (auf die Worfel mit den Worten:) „möge dich der Regengenährte anerkennen!" denn regengenährt sind auch diese (das havis bildenden Körner), sei es Reifs oder sei es Gerste, denn der Regen (lies: varsham u hy evaitân) nährt auch diese; Einverständnifs spricht er dadurch (ihnen) und der Worfel zu, „damit sie einander nicht zu schaden suchen!" so denkend. — 21. Er schüttelt nun (durch das Worfeln die Hülsen) ab (mit den Worten:) „abgeschüttelt ist das Rakshas, abgeschüttelt die Feinde!" und wirft dann die (auf die Erde gefallenen) Hülsen weg (mit den Worten:) „fortgeschlagen ist das Rakshas!" die

---

1] im Taitt. Br. 3, 2, 5, 9, resp. im Kâṭh. 31, 4 erscheint diese Legende in sehr abgekürzter Form, ohne Erwähnung des Stieres und der Gattin Manu's: „als der fromme (çraddhâdeva) Manu opferte, fuhr eine asura-tödtende Stimme in seine Opfergeräthe. Alle asura, welche die Opfergeräthe erklingen hörten, gingen zu Grunde."

Unholde, die Rakshas wirft er hierdurch davon weg. — 22. Er scheidet nun (die losgehülsten Reifskörner, die fortab taṇḍula heifsen, von den anderen, mit den Worten:) „der Wind (des Worfelns çûrpacâlanotthaḥ) trenne euch!" Der Wind ist's nämlich, der hier (wehend) reinigt; er trennt alles dies, was hier (auf Erden) irgend sich lostrennt; drum scheidet er auch hier die (losgehülsten) Körner (von den anderen noch mit der Hülse verbundenen). Wenn nun diese (Körner) diese (Scheidung) erfahren, und während er dann sie (die losgehülsten in einen Krug)[1]) aufschüttet, — 23. redet er (die in den Krug fallenden) so an: „möge euch der leuchtende Savitar[2]), der goldhändige, aufnehmen mit fehlerloser Hand!" „mögen sie wohl aufgenommen werden," will er damit sagen. — Hierauf putzt er sie noch dreimal (durch Schütteln) ab (um sie von der feinen Spreu zu reinigen), denn dreifältig ist das Opfer. — 24. Hier putzen nun Einige[3]) ab mit den Worten: „für die Götter reinigt euch, für die Götter reinigt euch!" Das mache man aber nicht so, denn dies havis ist schon einer (besonderen) Gottheit bestimmt (s. 2, 18. 19); allen Göttern aber würde er es dadurch weihen, wenn er sagte: „für die

---

[1]) der Commentar trennt adhi vom Verbum, doch ist dies gegen den Accent; er sagt: yatra yasyâṃ pâtryâm adhy upary enân apavinakti [; yatra ist hier aber wohl zeitlich zu nehmen, nicht örtlich].

[2]) pâtrîprakshepasamaye bhûmau patanaṃ mâ bhûd iti savitṛigrahaṇaṃ prârthyate; Mahîdhara. Die Erklärung, die das Brâhmaṇa von dem Verse giebt, ist ungewöhnlich kurz; sollte etwas fehlen?

[3]) es ist dies, wie auch Sâyaṇa bemerkt, eine andere Çâkhâ (Schule). Die Schulen des Yajus, die mir zu Gebote stehen, die Kâṇva-Schule nämlich (in der Saṃhitâ), die Taitt. Saṃhitâ [1, 1, 5, 2, das Taitt. Brâhmaṇa 3, 2, 5, 11], endlich das Kâṭhaka haben den Spruch nicht. Es mufs also noch eine andere Çâkhâ dem Verfasser dieser Stelle hier vorgelegen haben. — Vorschriften und Lesarten anderer Schulen werden übrigens überaus häufig im Çatap. Br. bekämpft, so z. B. 1, 7, 1, 8 die Lesart der Taittirîyakâḥ (vgl. Sâyaṇa in der Einleitung zum Ṛik p. 12, 25-27 bei M. Müller) und 8, 5, 8, 8 die Lesart der Kâṇva. Die Namen der Schulen werden indefs nicht genannt, sondern deren Ansichten nur durch eke oder âhuḥ eingeführt; eine Ausnahme machen die vielen Namen der einzelnen Lehrer, die wohl hie und da als Repräsentanten ihrer Schulen gelten, und von allgemeineren Namen nur die Carakâdhvaryavaḥ (s. Vâjas. S. spec. 2, 215), worunter jedenfalls wohl eine Çâkhâ der Taittirîya zu verstehen ist. Dieser ganze Gegenstand, so wie die Frage über die im Çat. Br. gekannten Texte und Schulen der anderen Veda bedarf noch einer genaueren Untersuchung [; vgl. hierüber einstweilen meine Acad. Vorles. über ind. Lit.-Gesch. p. 115 ff. 129 ff., sowie Ind. Stud. 10, 154 ff.].

Götter reinigt euch!", dadurch würde er Streit erregen (unter den Göttern), drum schüttele er die Körner still auf (ohne einen Vers zu recitiren). —

Hier schliefst der erste Adhyâya. — Der erste Prapâṭhaka aber enthält noch zwei Capitel mehr; und zwar im fünften (= Adhy. 2, 1) das Mahlen der ausgedroschenen und von der Spreu gereinigten Körner, im sechsten (= Adhy. 2, 2) das Kneten derselben zu einem Teig und dessen Backen. —

V.

Ueber Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit.

(Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 18, 262-87. 1864)[1]).

Nachdem Colebrooke (essays 1, 61. 62) den im weifsen Yajus einen integrirenden Theil des Rituals bildenden Purushamedha als rein allegorisch bezeichnet, und das Menschenopfer der vedischen Zeit direkt abgesprochen hatte, ist dasselbe neuerdings durch Roth's Behandlung der früher schon aus dem Râmâyaṇa bekannten Legende von Çunaḥçepa als zur Zeit des Aitareya Brâhmaṇa (7, 13-18) in der Sage wenigstens faktisch bestehend erwiesen worden[2]). Auch Wilson's Abhandlung „on human sacrifices in the ancient religion of India“[3]) basirt lediglich auf diesem einen Fall. Erst M. Müller in seiner Hist. of Anc. Sansk. Lit. p. 419-20 hat mit Rücksicht auf eine andere Legende des Aitareya Brâhmaṇa (2, 8, resp. 6, 8) die Vermuthung ausgesprochen, dafs das Menschenopfer in der That in der alten Zeit bei den Indern denn doch eine gewisse Rolle gespielt haben möchte. Die faktischen Details hierüber indessen, die sich durch das ganze Ritual hindurchziehen, sind auch ihm unbekannt geblieben. Es ist die Absicht der folgenden Darstellung, diese Details summarisch zu gruppiren.

---

[1]) gelesen in der zweiten Sitzung der Generalversammlung in Meissen am 30. September 1863.

[2]) s. Ind. Stud. 1, 457-64. 2, 112-23.

[3]) Journal Royal Asiatic Society 8, 96-107 (1852). Sel. Works 2, 247-69 (ed. Rost). — Die Çunaḥçepa-Sage ist auch von Müller Hist. of Anc. S. Lit. (1859) p. 408-19. 573-88 und von Streiter de Sunaḥsepo dissert. inaug. Berlin 1861 behandelt worden.

Die von Müller aus dem Aitareya Brâhmaṇa angeführte Legende kehrt ziemlich identisch, jedoch mit einigen prägnanten Specialitäten im Çatapatha Brâhmaṇa 1, 2, 3, 6 wieder und lautet daselbst wie folgt:

„Die Götter nahmen Anfangs (agre) den Menschen (purusha) als Opferthier. Da wich von ihm der medha (die Opferfähigkeit, yajniyaḥ sârânçaḥ schol.) und ging in das Rofs. Sie nahmen das Rofs, da entwich auch diesem der medha, und ging in das Rind. Und so fort vom Rind auf das Schaf, vom Schaf auf die Ziege, von der Ziege in die Erde hinein. Da durchgruben sie (263) diese, suchend; und fanden den medha als Reifs und Gerste. Drum so viel Kraft in allen jenen fünf Thieren war, so viel Kraft ist hier in diesem (aus Reifs resp. Gerste) bestehenden havis (Opferkuchen); für den nämlich, der also weifs. Die gemahlenen Körner entsprechen den Haaren, das zugegossene Wasser der Haut, das Zusammenrühren dem Fleisch, das festgewordene Gebäck den Knochen, die Bestreichung mit Opferschmalz dem Mark. So sind die fünf Bestandtheile des Thieres im Opferkuchen enthalten."

Der Zweck dieser Legende ist somit offenbar der, zu zeigen, dafs die Darbringung eines Opferkuchens dieselbe Wirksamkeit habe, als die Darbringung von Opferthieren, die ihrerseits gradatim von dem gewöhnlichsten (der Ziege) an aufwärts bis zum Menschen aufgezählt werden[1]. Offenbar sind dies die fünf Opferthiere κατ' ἐξοχήν (vgl. Atharvasaṃh. 11, 2, 9) und als solche treten sie uns denn auch wirklich bei dem agnicayanam, der Schichtung des Feueraltars, faktisch entgegen. Es ist dies eine der heiligsten Ceremonieen des ganzen Rituals, umgeben mit einem gewaltigen

[1]) Müller a. a. O. „the drift of this story is most likely, that in former times all these victims had been offered. We know it for certain in the case of horses and oxen, though afterwards these sacrifices were discontinued. As to sheep and goats they were proper victims to a still later time. When vegetable offerings took the place of bloody victims, it was clearly the wish of the author of our passage to show that, for certain sacrifices, these rice-cakes were as efficient, as the flesh of animals."

Schwall mystischen Details, imponirend durch seine Massenhaftigkeit. Nur wer bereits ein soma-Opfer gebracht hat, darf sie feiern, und auch nur bei einem solchen. Niemand aber ist verpflichtet dazu; nur für jenes solenne soma-Opfer, bei welchem das mahâvratam genannte stotram (Litanei) verwendet wird, bildet sie einen integrirenden Theil. Wer sie denn also zu begehen wünscht, hat an dem zweiten phâlgunî-Vollmondstage (d. i. am ersten der schwarzen Hälfte des phâlguna) als der ersten Nacht des Jahres (Çatapatha Brâhmaṇa 6, 2, 2, 18) nach Vollendung des Vollmondsopfers — oder nach Andern am Neumond (des mâgha nämlich 6, 2, 2, 16. Kâtyâyana Çrautas. 16, 1, 7) — obige fünf Opferthiere Mensch, Rofs, Rind, Schaf, Ziege der Reihe nach je dem Viçvakarman, Varuṇa, Indra, Tvashṭar und Agni, oder resp. „den Feuern, dem Wunsche" agnibhyaḥ kâmâya (6, 1, 3, 6. Kâty. 16, 1, 8) in regelrechter Weise[1]), unter Recitirung der âprî-Verse etc., zu opfern: den Menschen, der mit der längsten Halfter[2]) an den Opferpfosten gebunden ist, zuerst, die andern vier hinterdrein (6, 2, 1, 18. 19). Die Tödtung des Menschen findet nach Kâtyây. 16, 1, 14 in einem verhüllten Schuppen (parivṛite) statt: und zwar (264) mufs er ein Vaiçya oder ein Râjanya sein (ib. 17). Beide Bestimmungen fehlen im Brâhmaṇa. Hierauf[3]) werden allen fünf Opferthieren die Häupter abgeschnitten[4]), der Rumpf der Ziege wird opfergemäfs zugerichtet[5]], die übrigen vier Rumpfe dagegen werden in das Wasser, aus welchem später der Thon zur Anfertigung der Backsteine (ishṭakâs) und das dazu nöthige Wasser zu nehmen ist, hineingeworfen, um eben diesem Thon sich beizumischen und den Backsteinen dadurch Festigkeit zu verleihen (Karka zu

---

[1]) jedoch erhalten die Priester keinen Opferlohn, oder wenigstens nur der brahman (Oberpriester) erhält einen dgl., da er vermöge seiner entsühnenden Kraft auch diesen Sündenlohn zu vertragen im Stande ist [s. Ind. Stud. 10, 136].

[2]) die andern Halftern nehmen der Reihe nach an Länge ab. — Es können indefs auch alle gleich lang sein.

[3]) vgl. Mahîdhara pag. 308, 4-17.

[4]) über das Abschneiden des Hauptes des Opferthieres s. Grimm, deutsche Mythologie pag. 41. 5] s. Ind. Stud. 10, 345-6.

Kâtyây. 16, 1, 23). Nach der Ansicht Anderer indessen soll man mit allen fünf Rumpfen opfergemäfs verfahren und nur den Rest ins Wasser werfen. Von den fünf Häuptern wird die Haut abgezogen, das Mark (Gehirn) herausgenommen — oder man kann auch Beides belassen — und sie werden dann, mit Butterschmalz gesalbt, für den späteren Gebrauch einstweilen deponirt. Dieser spätere Gebrauch aber besteht darin, dafs sie bei der ersten Schicht Backsteine auf die neu angefertigte ukhâ, Feuerschüssel, aufgesetzt werden (Çatapatha Brâhm. 7, 5, 2, 1 ff. Kâtyây. 17, 5, 7 ff.), der Menschenkopf in Milch in der Mitte (Çatap. 7, 5, 2, 17), links davon die Häupter von Rofs und Schaf, rechts die von Rind und Ziege, nachdem man zuvor in jedes der Häupter sieben Stückchen Gold (als des Repräsentanten der Reinheit und Unsterblichkeit) hineingeworfen hat, eines nämlich in den Mund, je zwei in die beiden Nasenlöcher, die Augen, die Ohren. Die Finger darauf haltend, recitirt der Priester je die dazu gehörigen Sprüche. So geweiht gelten diese fünf Häupter dann in Gemeinschaft mit der ukhâ, auf der sie sich befinden[1]), als sechs der achtundneunzig mit yajus-Formeln geweihten Backsteine (yajushmatyah ishṭakâh), welche die erste, unterste Schicht des aus fünf Schichten bestehenden[2]) Gemäuers bilden, gehören somit zu dem Fundament desselben, zu dessen Festigung sie unstreitig ebenso bestimmt sind (obschon dieser Grund nicht direkt angegeben wird), wie das Hineinwerfen der fünf Rumpfe in das Wasser, nach Karka zu Kâtyây. 16, 1, 23, bestimmt ist dem Thon der Backsteine selbst Festigkeit zu verleihen[3]).

---

[1]) die ukhâ ihrerseits ruht auf einem Mörser (ulûkhala), und zwar sind beide einzugraben, weil sonst bei dem Aufliegen der Thierköpfe auf der mit Sand gefüllten ukhâ, und dem Ruhen dieser letzteren wieder auf dem Mörser die Thierköpfe nicht in gleichem Niveau mit den zu ihrer Seite befindlichen sonstigen (wirklichen und symbolischen) Backsteinen der ersten Schicht sein, sondern bis zur fünften Schicht hinanragen, dieselbe resp. überragen würden. So nach Karka's und Yâjnikadeva's Scholien zum Ishṭakâpûraṇa 2, 27.

[2]) die zweite Schicht hat 41, die dritte 71, die vierte 47, die fünfte 138 dgl. yajushmatyaḥ ishṭakâs.

[3]) wie denn zu den als ishṭakâ, Backstein, betrachteten Ingredienzien der ersten Schicht unter A. auch eine lebendige Schildkröte gehört, wobei wohl ohne Zweifel diese selbe Absicht, dem Bau ein sicheres Fundament zu geben,

Ist diese Auffassung richtig, so stellt (265) sich dieser Brauch, der auch in römischen, deutschen und slavischen[1]) Berichten und Sagen mehrfach vorliegenden, ja noch jetzt bei uns im Volke nicht erstorbenen Vorstellung zur Seite, dafs ein Mauerbau nur dann Festigkeit habe, wenn in seinem Fundament ein Mensch oder ein Thier eingemauert sei[2]).

Das Barbarische dieser Sitte hat denn freilich bereits zur Zeit des Çatapatha Brâhmaṇa verschiedene Auskunftsmittel hervorgerufen, die auch Kâtyâyana getreulich überliefert. Die Einen nahmen goldene Thierköpfe, Andere irdene, aber das Brâhmaṇa weist beide Abschwächungen zurück, man solle nur die fünf Thiere nehmen, sobald man es irgend vermöge (yâvad asya vaçaḥ syât). Nach dieser energischen Zurückweisung findet sich denn freilich sogleich der offenbar sekundäre Zusatz zugefügt, dafs Prajâpati zuerst, Çyâparṇa Sâyakâyana zuletzt dieselben geopfert habe: jetzt[3]) dagegen opfere man zwei Thiere (Ziegen), ein dem Prajâpati oder ein dem Vâyu geweihtes, von welchen beiden das folgende Capitel (brâhmaṇam) handele. In der That giebt dasselbe die betreffenden Ritualvorschriften an, weist indessen das dem Prajâpati geweihte schwarzweifse (çyâma) hornlose (tûpara) Opferthier speciell den Carakâs zu, womit im Çatap. Br. in der Regel eine feindliche Schule (des schwarzen Yajus) gemeint wird. Bei dem zweiten als Substitut angeführten Thiere, einer weifsen hornlosen zum zweiten Male zahnenden Ziege für Vâyu Niyutvant, fehlt eine dgl. specielle Zuweisung. Es werden im Uebrigen alle drei Fälle ausdrücklich als gleichberechtigt hingestellt (6, 2, 2, 15). Dafs nun aber die Fünfzahl der Opferthiere wirklich die alte Norm, die beiden

---

zu Grunde liegt [; vgl. die epische Mythe, wonach die ganze Welt auf einer solchen, als einer Inkarnation Vishṇu's, ruhend gedacht wird].

[1]) vgl. z. B. die serbische Sage über die Erbauung von Scutari.

[2]) s. Grimm deutsche Mythologie p. 40. 1095. Panzer Beiträge zur D. M. 2, 254. 559. Schambach-Müller Niedersächsische Sagen 4, 12-18. 326. Kuhn Westphälische Sagen 1, 115.

[3]) die Gegenüberstellung des Sonst und des Jetzt ist in dem Çatapatha Brâhmaṇa häufig genug, und die betreffenden Angaben sind zum Theil höchst wichtig und belehrend [s. oben p. 38].

andern Substitute eben nur sekundäre Abschwächungen sind, geht einfach daraus hervor, dafs die das Ritual begleitenden Sprüche der Vâjasaneyi-Saṃhitâ (13, 41-45. 47-51) sich nur auf erstere beziehen, sowie ferner nicht minder daraus, dafs, wenn auch nur ein Thier sei es dem Prajâpati sei es dem Vâyu geopfert wird, das Ceremoniell dennoch nach der Ansicht Einiger dasselbe bleibt, welches bei den fünf Thieren beobachtet wird (7, 5, 2, 10. Kâtyây. 17, 5, 12. 22).

Während nun somit die Ritual-Texte des weissen Yajus das Ceremoniell über dieses Opfer der fünf Thiere in voller Klarheit auseinandersetzen, sind die beiden andern Yajus-Texte, das Kâṭhaka (19, 8. 20, 8) und die Taittirîya-Saṃhitâ (5, 1, 8, 1 ff. 2, 9, 1 ff.) in ihrem Ritual-Theile weit weniger offen und ausführlich. Nach ihnen findet überhaupt gar keine direkte Abschlachtung eines Menschen statt, sondern es wird ein Menschenkopf für einundzwanzig (266) mâsha (damit sind wohl Goldstücke gemeint?)[1] gekauft. Man legt denselben auf einen siebenfach durchbohrten Ameisenhaufen (valmîkavapâ), damit er so wieder mit den sieben prâṇa (Mund, Augen, Ohren, Nasenlöcher) vereinigt wird, singt darauf drei an den Todesgott Yama gerichtete Strophen, um ihn hierdurch diesem zu entziehen, und wirft sodann Stückchen Gold hinein, um ihn dadurch opferrein zu machen. Von den andern Thieren, welche den Wunsch genannten Feuern (agnibhyaḥ kâmebhyaḥ, feurigen Wünschen) geweiht sind, wird nur im Allgemeinen gesprochen, ohne dafs sie speciell aufgezählt würden. Ja es scheint an der einen Stelle (Ts. 5, 1, 8, 3. Kâṭh. 19, 8), als ob sie nach geschehener Weihung

---

1] ob hier wirklich Goldstücke unter den 21 mâsha gemeint sind, ist denn doch zweifelhaft. Der Text (Ts. 5, 1, 8, 1. Kâṭh. 20, 8) bezeichnet sie nämlich ausdrücklich als: amedhyâs „nicht opferrein", was wohl auf die Bohnen, von denen dies wiederholt ausgesagt wird (vgl. z. B. Çat. 1, 1, 1, 10 [s. oben pag. 33]. Kâṭh. 32, 7. schol. zu Kâty. 1, 6, 8), nicht aber auf Goldstücke pafst. — Auch finden sich an andern Stellen neben, resp. statt 21 mâsha die gleiche Zahl yava, Gerstenkörner, als Kaufpreis genannt (s. Gobh. 2, 6, 6 wo es sich um einen nyagrodha-Zweig handelt, Kauç. 33 wo um einen Kranz), und erscheint dies somit als eine solenne Weise, der Fiktion eines Kaufes zu genügen. („Einundzwanzig Gerstenkörner" werden auch noch Kauç. 25. 84. verwendet, und 21 çarkarâs ibid. 14).

wieder entlassen würden (paryagnikṛitân utsṛijati) und nur ein dem Prajâpati geweihtes Thier geopfert werde[1]): es wird jedoch auch das für Vâyu bestimmte Opferthier erwähnt (Ts. 5, 5, 1, 1 ff. Kâṭh. 19, 8). An einer andern Stelle indefs (Ts. 5, 2, 9, 3. Kâṭh. 20, 8) ist neben dem auf die ukhâ zu legenden Menschenkopfe ausdrücklich auch von Thierköpfen (plur. paçuçîrshâṇi), speciell von dem eines Rosses und dem eines Stieres (ṛishabha) die Rede, denen sich dann, in Ts. wenigstens, auch noch ein Schlangenkopf anschliefst. Die Ritualsprüche sodann sind in beiden Yajus-Texten (Ts. 4, 2, 10, 1-4. Kâṭh. 16, 17) mit den Sprüchen des Vâjasaneyi-Saṃhitâ nahezu identisch und beziehen sich, wie diese selbst, ganz direkt und entschieden auf fünf Opferthiere, die sie ja geradezu auch als „Zweifüfsler (Mensch), Rofs, Rind, Schaf, Ziege" namhaft machen.

Auch im Ṛik-Ritual des agnicayanam finden sich noch Spuren dieser solennen Fünfzahl. Zwar das Çâṅkhâyana Brâhmaṇa gedenkt (19, 2) nur des Thieres für Prajâpati oder Vâyu, oder resp. eines dgl. für den agni kâma (Feuer Wunsch), im Çâṅkhâyana çrauta sûtra aber (9, 23, 4) werden daneben auch unsere obigen fünf Thiere als weitere Möglichkeit aufgeführt, und (in Regel 13) die für diesen Fall nöthigen Aenderungen der dortigen Ritualsprüche angegeben.

Hiernach kann es denn in der That keinem Zweifel unterliegen, dafs das Menschenopfer in diesem Theile des Rituals eine feststehende Stellung einnahm.

Es wird übrigens bei dieser selben Gelegenheit in den drei Yajus-Texten, so wie in einem Sâmasûtra, auch noch eines zweiten Umstandes gedacht, der auf demselben Hintergrunde beruhen könnte. Zu den Ingredienzien der ersten Backsteinschicht gehört nämlich u. A. auch noch ein goldnes Menschenbild (hiraṇmaya purusha) als gleichzeitiges Symbol des Prajâpati, des Agni und des Opfernden (Çatapatha Br. 7, 4, 1, 15 ff. 10, 4, 3, 14. 5, 2, 7. Kâtyây. 17, 4, 3. Lâṭyâyana 1,

[1]) wie dies das Çat. Br. ja eben als Brauch der Carakâs [s. ob. p. 52] angiebt.

5, 8), mit dem besonderen Zwecke resp., dadurch die Welt des Opfernden (seinen Platz im Jenseits) zu stützen Kâṭhaka 20, 6. Taittir. Saṃh. 5, 2, 7, 2. Da indeſs hierbei alle Texte darin übereinstimmen diesen purusha als einen goldenen (267) zu bezeichnen, so ist wohl anzunehmen, daſs es sich hier wirklich auch von vorn herein nur um ein Symbol gehandelt hat, nicht ein erst sekundäres Substitut für einen zu opfernden Menschen darin vorliegt.

Eine zweite Gelegenheit, bei welcher Menschenopfer dargebracht worden zu sein scheinen, ist das râjasûya, die Königsweihe. Dabei war es ja, daſs Çunaḥçepa ordnungsgemäſs geopfert werden sollte (Çâṅkhâyana çrautas. 15, 20, 14. Aitareya Brâhmaṇa 7, 15). Und wenn auch das gewöhnliche râjasûya-Ritual jetzt nichts mehr hiervon weiſs, so ist diese gelegentliche Tradition doch wohl völlig unverdächtig. Eine Erinnerung an einen dgl. Brauch scheint ja doch wohl auch noch in der schon von Lassen (Indische Alterthumskunde 1, 610. 671) behandelten Stelle des zweiten Buches des Mahâbhârata vorzuliegen, in welcher Kṛishṇa dem Magadha-Könige Jarâsaṃdha den Vorwurf macht, daſs er von allen Seiten die besiegten Könige und Fürsten in seine Stadt schleppe und sie dort im Kerker gefangen halte, um sie dereinst (etwa eben bei Gelegenheit einer râjasûya-Feier?) dem Rudra, resp. Çaṃkara als Opfer darzubringen[1]). Wenn Kṛishṇa hierbei „das Opfer von Menschen als etwas nirgend je gesehenes“ be-

---

[1]) tena ruddhâ hi râjânaḥ sarve jitvâ Girivraje ‖ 627 ‖
kandare parvatendrasya siṅheneva mahâdvipâḥ |
sa hi râjâ Jarâsaṃdho yiyaxur vasudhâdhipaiḥ ‖ 628 ‖
mahâdevam mahâtmânam umâpatim ariṃdama |
ârâdhya tapasogreṇa nirjitâs tena pârthivâḥ ‖ 629 ‖
prâtijnâyâç ca pâraṃ sa gataḥ pârthivasattamaḥ |
sa hi nirjitya-nirjitya pârthivân pṛitanâgatân ‖ 630 ‖
puram ânîya baddhvâ ca cakâra purushavrajam ‖ 631 ‖
. . . .
râjâ râjnaḥ kathaṃ sâdhûn hiṅsyân nṛipatisattama |
tad râjnaḥ saṃnigṛihya tvaṃ rudrâyopajihîrshasi ‖ 862 ‖
manushyâṇâṃ samâlambho na ca dṛishṭaḥ kadâcana |
sa katham mânushair devaṃ yashṭum ichasi çaṃkaram ‖ 864 ‖
savarṇo hi savarṇânâm paçusaṃjnâṃ karishyasi |
ko 'nya evaṃ yathâ hi tvaṃ Jarâsaṃdha vṛithâmatiḥ ‖ 865 ‖

zeichnet, so ist daraus eines Theils ersichtlich, dafs der Dichter, der dem Krishṇa diese Worte in den Mund legt, in dem vedischen Opferritual nicht besonders bewandert war, andern Theils erhellt daraus wohl ohne Zweifel, dafs zu seiner Zeit Menschenopfer in der That als ein gewaltiger unerhörter Gräuel betrachtet wurden[1]. Ob nun die, der von ihm berichteten Sage nach, von Jarâsaṃdha dem Mahâdeva, Umâpati, Rudra, Çaṃkara zugedachten dgl. eben wirklich als Zuthaten eines in alter Weise beabsichtigten râjasûya-Opfers zu betrachten sind, oder ob sie etwa bereits mit dem in späterer Zeit der Durgâ gewidmeten blutigen Opferdienst in Verbindung stehen, läfst sich freilich einstweilen nicht recht entscheiden. Auch im vedischen Ritual wird übrigens Rudra, als der Gott des Viehes, besonders häufig mit einem Thieropfer bedacht, vgl. z. B. insbesondere den çûlagava des (268) gṛihya-Rituals (Pâraskara 3, 8. Âçvalâyanagṛihya 4, 8. Çâṅkhâyanaçrauta 4, 17-20), bei welchem denn auch in der That seine Gemahlin Bhavânî, Çarvâṇî, Rudrâṇî, Îçânânî, Agnâyî direkt betheiligt erscheint.

Eine dritte Gelegenheit zu Menschenopfern brachte wohl das Pferdeopfer (açvamedha), dessen Feierlichkeit die des râjasûya ja noch bei weitem übersteigt. Und zwar war es

---

1] dafs übrigens auch die spätere Zeit noch Menschenopfer kannte, ergiebt sich aus dem Bericht bei Târanâtha Cap. 25 p. 168. 169 der deutschen Uebersetzung Schiefner's (dessen freundlicher Güte ich die Mittheilung der Aushängebogen verdanke). Daselbst wird von einem, verkehrten Lehren leidenschaftlich ergebenen, König berichtet, welcher, seinem bösen Lehrer folgend, 108 (dies ist die bei Târanâtha, wie ja überhaupt in späterer Zeit, solenne Zahl von Oblationen etc.) Menschen kaufen und sie im Feuer opfern wollte, um dadurch übernatürliche Kraft und jegliche Macht zu erlangen. Die Zahl von 107 Menschen war bereits erreicht; als 108ter liefs sich ein buddhistischer Lehrer, an den sich ein armer Brâhmaṇa bettelnd gewandt hatte, durch diesen dem König verkaufen, der dafür so viel Gold gab, als dessen Körper schwer war. Als dann die 108 Menschen auf einem offnen Platze, in die Mitte eines einem Berge gleich aufgethürmten Holzhaufens, gebunden hingestellt waren, und alles Holz, im Feuer krachend, in Brand gerieth, veranlafste das inbrünstige Gebet des Buddhisten an die Göttinn Târâ dieselbe zur Herabsendung eines Regenstromes, der nur auf die Stelle herabfiel, wo das Feuer loderte. Als es erloschen war, entstand ein See. Der König entliefs zwar die 108 Menschen, trat indefs nicht zum Buddhismus über. Die Geschichte wird kurz vor den Siegen, resp. der schliefslichen Besiegung Çaṃkarâcârya's (p. 172-182) erzählt, wäre somit etwa in das 7. 8. Jahrh. zu verlegen.

die Schlufsbadceremonie (avabhṛitbeshṭi), bei welcher man dazu schritt. Nach Çâñkhâyanaçrauta 16, 18, 18-20 kaufte man nämlich dazu für tausend (Kühe) einen weifsen, gelbäugigen, runzligen, mit Mälern versehenen, aussätzigen, verkrüppelten, zeugungsunfähigen Mann[1]) aus dem Geschlecht des Atri. Mit ihm ging man zum Flusse, tauchte ihn unter, bis ihm das Wasser in den Mund lief, und nun opferte der adhvaryu auf seinen Kopf eine Spende Pferdeblut, die er der Embryotödtung (bhrûṇahatyâ) weihte. Hierauf zog man ihn heraus, und damit wurden dann Verstofsene, apagrâmâḥ[2]), ihrer Sünden entsühnt. Es wird nun zwar hier nicht direkt gesagt, dafs der gekaufte Mann ertrinkt, jedoch hat die ganze Ceremonie eigentlich nur dann einen Sinn, wenn dies geschieht. Das erkorne Sühnopfer ist zwar körperlich völlig dekrepit, aber aus dem vornehmen Brâhmanen-Geschlecht des Atri[3]), daher theuer genug (mit 1000 Kühen) zu bezahlen, und im Stande durch seinen Tod die ärgsten Missethäter zu entsühnen. Wie dies letztere geschieht, resp. der ganze Vorgang selbst, wird uns klar durch die Parallelstelle bei Kâtyâyana 20, 8, 12-19. Çatapatha Br. 13, 3, 6, 5 (s. Mahîdhara zu Vs. 25, 8). Danach wurde am Ende der avabhṛitheshṭi mit den Spruche „dem Jumbaka Heil“ (Vs. 25, 9) eine Spende auf das Haupt jenes unter das Wasser Getauchten dargebracht. Hierauf steigt der Opfernde (König) aus dem Wasser, und es baden sich nunmehr in diesem letzteren die Missethäter, welche dadurch rein werden, ohne die sonst üblichen Sühnen zu verrichten zu brauchen. Sie führen fortab den Namen açvamedhapûta „entsühnt durch das Pferdeopfer.“ Nach dem Çatapatha Br. ist Jumbaka ein Name des Varuṇa[4]), und der

---

[1]) athâtreyaṃ sahasreṇâ 'vakrîya yaḥ çuklaḥ piñgâksho balinis tilakâvaḥ viklidhaḥ khaṇḍo baṇḍaḥ khalatiḥ.

[2]) schol.: mahâpâtakinaḥ, ye grâmâd bandhubhiḥ prityaktâḥ.

[3]) die Atri werden mehrfach mit dem Golde in Bezug gebracht, vgl. Kâṭhaka 28, 4. Çatapatha Br. 4, 3, 4, 21. Kâtyây. 10, 2, 21. Indische Studien 3, 465. 476. [10, 383-4].

[4]) vgl. die gleiche Angabe für jambuka (jambûka) bei Amara etc.

weifse, kahlköpfige, aussätzige, gelbäugige Mann ist somit ein Symbol des Varuṇa, dem nach Taittirîya Âraṇyaka 1, 2, 3 (7) diese Gestalt zukömmt[1]).

(269) Nur vermuthungsweise möchte ich hierher einen vierten Fall stellen. Unter den Vorbereitungen nämlich zur mahâvrata-Feier (am Wintersolstiz) erwähnt Çâñkhâyana çrautas. 17, 6, 1 die Herbeischaffung eines Çûdra und eines Ârya, einer Frau und eines Mannes, eines Eunuchen und eines Kahlkopfes (baṇḍakhalati, als singulares Neutrum). Der Text bricht indessen, nach Aufzählung dieser drei Paare, ohne zu sagen, was mit ihnen werden soll, kurz ab mit den Worten: „dies ist alt, abgekommen, nicht zu thun.“ Offenbar hat hier eine sekundäre Ausmerzung der betreffenden Angaben, die als anstöfsig erschienen, stattgefunden, und ist eben nur dieser Eingang stehen geblieben. Die Verwendung der beiden ersten Paare ist aus andern Quellen bekannt (s. Taitt. Saṃh. 7, 5, 9, 3. 4. Kâṭhaka 34, 5. Pañcaviñça Brâhmaṇa 5, 5, 14-17. Lâṭyâyana 4, 3, 11-17. Kâtyâyana 13, 3, 6-9): der Çûdra und der Ârya nämlich führen einen symbolischen Ringkampf um ein rundes weisses Fell auf (s. Indische Studien 1, 50. 3, 477. [10, 5]), und das zweite Paar hat sich zunächst mit allerlei Zoten auszuschimpfen und sodann aufserhalb der vedi in einem verhüllten Raume sich fleischlich zu geniefsen. Von dem dritten Paare aber ist sonst nirgendwo die Rede: sollte nun damit etwa eine analoge Ceremonie, wie die obige beim Pferdeopfer, vorgenommen worden sein? . . . .

[Fünftens. Nach Kâṭh. 29, 8 hat wer seinen Feind zu Tode zaubern will zu der solennen Elfzahl der Opferthiere (savanîyâḥ paçavaḥ) eines soma-Opfers einen Menschen als zwölftes Opferthier zu nehmen: yady abhicaret, purushapaçuṃ kuryât. Der Spruch, mit welchem derselbe an den zwölften Opferpfosten zu binden ist, lautet: „jetzt binde ich

---

[1]) paṭaro viklidhaḥ piñgaḥ | etad varuṇalakshaṇam | yatraitad upadṛçyate, sahasraṃ tatra nîyate (d. i. „da lassen sich 1000 Kühe verdienen?“ in der obigen Weise nämlich?) | Varuṇa wird hier offenbar als strafender Gott in Gestalt eines alten Greisen dargestellt. — In der Çunaḥçepa-Sage ist es ja übrigens auch gerade Varuṇa, dem Rohita, resp. Çunaḥçepa geopfert werden soll.

ihn an, den NN., Sohn des NN., Sohn der NN.“ Im Fall der Opfernde nicht behexen will, nehme er ein Waldthier als zwölfte Hostie (von der aber nicht gegessen werden darf). — Nach der Parallelstelle in Ts. 6, 6, 4, 4 bleibt der zwölfte Opferpfosten ohne Hostie: der Priester soll indefs den Namen eines Feindes des Opfernden nennen und ihn durch den Spruch: asau te paçuḥ dem Pfosten als Opferthier zuweisen. Hat der Opfernde keinen Feind, so lautet der Spruch: „der Maulwurf (sei) deine Hostie.“ — Im Ritual des weifsen Yajus ist von einer Hostie für den zwölften Opferpfosten ganz Abstand genommen, und wird nur in dem dazu gehörigen Spruche (Vs. 6, 6) ganz im Allgemeinen „das Waldthier“ demselben zugewiesen. Vgl. hierüber Ind. Stud. 10, 348].

In letzter Reihe endlich steht das κατ' ἐξοχὴν Menschenopfer (purushamedha) genannte Opfer selbst. Und zwar wende ich mich zunächst zu der einfachen Darstellung desselben, welche sich im Çâṅkhâyana çrauta s. 16, 10-14 vorfindet, und welche offenbar auf dem mahâkaushîtakam (brâhmaṇam) beruht, aus dem nach der Angabe des schol. zu 14, 2, 3 der kalpakâra (d. i. der Vf. des Çâṅkhây. çr. s.) die in adhyâya 14-16 befindlichen anubrâhmaṇa-Theile (brâhmaṇaartigen) Stücke entlehnt hat[1]). Danach ist der (viertägige) purushamedha die nächst höhere Opferstufe über den (dreitägigen) açvamedha hinaus. Was durch letzteren noch nicht erlangt worden ist, alles das erreicht man durch diesen: er ist resp. nur eine Potenzirung desselben, besteht aus dem identischen Ceremoniell, unter Hinzutritt indefs verschiedener neuer Bestimmungen. Für tausend Kühe nebst hundert Rossen kauft man sich einen Brâhmaṇa, oder einen Kshatriya, und läfst denselben nach Art des Opferrosses ein Jahr lang unter gleicher Obhut wie das Rofs frei umherschweifen, alle Wünsche desselben befriedigend, ausgenommen, dafs er die Keuschheit nicht brechen darf. Nach Ablauf des Jahres beginnt das eigentliche Opfer, an dessen zweitem Tage der Opfermensch

[1]) anubrâhmaṇam etan mahâkaushîtakâd âhṛitam kalpakâreṇâ 'dhyâyatraye.

nebst einem gomṛiga und einer hornlosen Ziege dem Prajâpati dargebracht wird, und zwar in Gemeinschaft mit einer grofsen Zahl sonstiger Opferthiere, 25 × 25, die, an 25 Opferpfosten gebunden[1], den 25 Gottheiten der Tertialopfer (câturmâsyadevatâs) geopfert (270) werden. Man schmückt ihn zunächst mit allerlei Zierrathen, läſst ihn sodann den Platz für die Recitation der Litaneien (âstâva) beriechen (= küssen?), weiht ihn darauf ganz in der Weise des Opferrosses, und wirft ihm schliefslich ein kostbares aus kuça-Gräsern geflochtenes (?) rothes Gewand über[2], um ihn damit zu ersticken[3]. Wenn er todt ist, richtet der Udgâtar an ihn ein dem Todesgott Yama geweihtes Lied (saṃjnaptaṃ yâmena sâmno 'dgâto 'patishṭhate), der Hotar recitirt für ihn die purusha nârâyaṇa genannte Litanei (das purushasûktam Ṛik 10, 90, 1-16), und hierauf richten sämmtliche vier [Haupt-] Priester (Hotar, Brahman, Udgâtar, Adhvaryu) der Reihe nach je zwei Verse an den Todten. Nachdem sodann der Opfernde (König) durch Recitation verschiedener Hymnen entsühnt worden ist, folgen dieselben abstofsenden Ceremonieen, die mit dem todten Opferrosse vorgenommen werden. Die erste Gemahlin des Opfernden mufs sich dem todten Manne unterlegen (vgl. Indische Stud. 1, 183): man deckt Beide mit einem Mantel zu, und der Opfernde redet sie mit Zoten an, ähnlich denen die beim Opferrosse gebraucht werden. Auch die zotigen Gespräche zwischen den Priestern und den drei andern Gemahlinnen des Königs finden in ganz analoger Weise statt wie dort. Ebenso ist das zwischen den Priestern selbst folgende brahmodyam, räthselnde Frag- und Antwort-Spiel, ganz analog. — Hier steht denn somit das Tödten des erkauften Opfermenschen ganz zweifellos da. Derselbe tritt durchweg

---

[1]) beim Rofsopfer ist die Zahl je 21, nicht 25 (: bei Çâṅkhâyana nämlich).

[2]) kauçaṃ târpyam âruṇam âṅçavaṃ iti purushâyopastṛiṇanti.

[3]) ähnlich beim Opferrofs, s. Ṛik 1, 162, 16. Çâṅkhây. çr. 16, 2, 25. Çatapatha Br. 13, 2, 8, 1. Kâtyây. 20, 6, 10. — Die Opferthiere werden der Regel nach durch Erstickung getödtet, s. Kâtyây. 6, 5, 18: oder auch durch einen Schlag hinter's Ohr Çatap. Br. 3, 8, 1, 15. Kâtyây. 25, 7, 34. [Ind. Stud. 9, 228. 10, 345].

an die Stelle des Rosses, und das Ceremoniell bei Beiden ist dasselbe. — Und so heifst es denn bei Çâñkhâyana (16, 15, 19) auch von der nun noch weiter folgenden höchsten Opferstufe, dem sarvamedha, Allopfer, dafs am vierten der zehn Tage desselben ein Rofs, am fünften dagegen ein Mensch geopfert wird (paurushamedhikam pañcanam ahas, tatra purusham âlabhante): am sechsten Tage folgt die vâjapeya-Feier etc. Auch hier findet somit der engste Zusammenhang zwischen dem Rofs- und dem Menschen-Opfer statt, und beschränkt sich resp. das letztere eben auch nur auf einen einzigen Mann, wird aber auch an diesem wirklich vollzogen.

Gegenüber diesem einfachen, und defshalb gewifs faktisch lebendig gewesenen Vorgange nun bietet uns der weisse Yajus eine äufserst gesteigerte Form des purushamedha. Zunächst ist dabei weder im Çatap. Br. 13, 6, 1, 1-2, 20 noch bei Kâtyâyana 21, 1, 1-18, der sich genau an das Brâhmaṇa anschliefst, von der speciellen Beziehung desselben zum Rofsopfer irgendwo die Rede. Prajâpati hat dies fünftägige Opfer erschaut, um damit den Vorrang über alle Wesen zu gewinnen, um Alles zu werden (atitishṭhâni sarvâṇi bhûtâny, aham evedaṃ sarvaṃ syâm). Aufser den verschie- (271) denen Opferthieren der bei soma-Opfern solennen Elfzahl nun handelt es sich nach dem Brâhmaṇa hiebei zunächst um elf mal zehn, sodann um achtundvierzig, endlich noch um acht, in summa also um 166 zum Opfer bestimmte Menschen, die alle zusammen am mittleren Tage darzubringen sind. Namentlich zählt das Brâhmaṇa von denselben nur je ein Mitglied der 4 Kasten auf, einen Brâhmaṇa als dem brahman, einen Râjanya als dem kshatra, einen Vaiçya als den Winden, einen Çûdra als dem tapas (der Plage) speciell darzubringen, läfst sich dagegen auf sonstige nähere Angaben über die Opfermenschen nicht weiter ein, aufser dafs es die acht letzten derselben speciell dem Prajâpati zuweist. Da es indessen die obigen Zahlen aufführt, und diese im Ganzen den Zahlen der Opfermenschen entsprechen, welche in der im dreifsigsten Buche der Vâjasaneyi-Saṃhitâ vorliegenden Liste derselben einzeln, mit den 4 eben angegebenen Menschen

an der Spitze, aufgeführt werden, so kann es wohl nicht zweifelhaft sein, dafs das Brâhmaṇa in der That diese Aufzählung der Saṃhitâ im Auge hat, wenn es auch dieselbe nicht (wie sonst gebräuchlich) direkt (durch iti sie einführend) citirt. Eine kleine Differenz freilich liegt im Brâhmaṇa allerdings den Angaben der Saṃhitâ gegenüber denn doch vor, insofern diese letztere den im Brâhmaṇa in letzter Stelle genannten acht speciell dem Prajâpati geweihten Menschen noch vierzehn andere Opfermenschen voraufgehen und vier dgl. folgen läfst, während das Brâhmaṇa von diesen achtzehn Gliedern nichts erwähnt. Hier liegt denn also wohl in der Saṃhitâ ein sekundärer Zusatz vor, der erst aus der Zeit nach Abfassung des Brâhmaṇa herrührt[1]). Diese in Summa 166, resp. 184 an die elf Opferpfosten gebundenen[2]) Menschen nun spricht der Brahman (bei Çâñkhâyana thut es der Hotar) mit den sechszehn Versen der Purusha-nârâyaṇa-Litanei an. „Da — und nun fällt das Brâhmaṇa aus der Darstellung des Rituals in die Legende zurück — da, als um die Opferthiere (d. i. Opfermenschen) das Feuer bereits herumgetragen war (paryagnikṛitâḥ) und sie eben getödtet werden sollten, sprach zu ihm (dem Prajâpati, der das Opfer (272) darbrachte) eine Stimme[3]): „o Purusha! führe es nicht zu Ende! Wenn du es zu Ende

[1]) bemerkenswerth ist hierbei noch die specielle Angabe der Saṃhitâ (das Çatapatha Br. hat nichts davon), dafs die acht dem Prajâpati Geweihten und die vier noch hinter ihnen als ebenfalls dem Prajâpati zugehörig Aufgezählten weder Çûdra noch Brâhmaṇa sein dürfen, woraus implicite folgt, dafs bei ihren sämmtlichen vorhergehenden Schicksalsgenossen (mit Ausnahme der vier an der Spitze Genannten) keine derartige Beschränkung der Geburt, resp. Herkunft stattfindet (jâter aniyamaḥ, wie Mahîdhara zu 30, 22 dies ausdrückt). Im Taitt. Brâhmaṇa fehlt diese Angabe gänzlich.

[2]) an den in der Mitte stehenden agnishṭha-Pfeiler sind 48 anzubinden (die von der Saṃhitâ zuerst aufgezählten 48); an den zweiten Pfeiler 87 (die elf in der Saṃhitâ zunächst folgenden und die 26 [14 + 8 + 4] welche in der Saṃhitâ zuletzt aufgezählt sind): an die übrigen neun Pfeiler nur je elf. So nach Kâtyây. 21, 1, 10 und Mahîdh. zu 30, 20.

[3]) [s. Ind. Stud. 9, 480]. Auch an einer andern Stelle des Çatapatha Br. (11, 4, 2, 16) wird eine unsichtbare Stimme (adṛiçyamânâ vâc) als Belehrung über das Opferritual ertheilend angeführt. Ebenso Pañcaviñça Brâhm. 13, 6, 10. Taitt. Br. 3, 10, 9. 11. Vgl. auch den in Bezug auf Indra's Missethaten mehrfach gebrauchten Ausdruck, dafs ihn eine schlimme Stimme anredete (açlîlâ vâg abhyavadat), vor der er floh: so Pañcaviñçabr. 14, 11, 28. 17, 5, 1. 18, 1, 9. 19, 4, 7. (12, 6, 8).

führtest, würde ein Mensch den andern essen": so liefs er sie denn sämmtlich los, opferte an ihrer Stelle denselben Gottheiten einfache âhuti (Spenden von Opferschmalz) und erfreute sie dadurch, wie sie wieder ihn mit allen Wünschen erfreuten." Offenbar ist dieser Vorgang der Legende als Maafsstab für das Ritual selbst ohne Weiteres gültig, obschon das Brâhmaṇa dies nicht gerade anmerkt[1]). Es fährt vielmehr hierauf ruhig wieder in der Darstellung des schliefslichen Verlaufs fort, woraus ich hier nur noch zwei Angaben heraus hebe, erstens die, dafs auch ein Brâhmaṇa (nicht blofs ein König) den purushamedha feiern kann[2]), und zweitens eine auch sonst noch mehrfach wiederkehrende Bestimmung, dafs man nämlich den purushamedha nicht einem Jeden lehren dürfe (na sarvasmâ anuvaktavyaḥ), sondern nur einem Verwandten (jnâta), einem bereits Traditionskundigen (anûcâna), oder einem lieben Freunde, denn er sei eben „Alles". — Im Widerspruch mit diesem letztern Ausdrucke behandelt dann freilich das folgende Capitel auch hier, wie bei Çânkhâyana, eine noch höhere Opfer-Stufe, den sarvamedha, dessen beide Mitteltage, der fünfte und der sechste, nach der Weise des açvamedha, resp. purushamedha zu feiern sind, so dafs am fünften Tage das Rofs zu opfern ist, während am sechsten die Opfermenschen (medhyân purushân âlabhate 13, 7, 1, 8), welche letzteren denn aber offenbar ganz ebenso freizulassen sein werden, wie beim

---

[1]) bei Kâtyâyana findet sich denn auch (21, 1, 12) die direkte Angabe, dafs die Opfermenschen freizulassen sind, gerade wie beim Rofsopfer (Kâtyây. 20, 6, 9. Çatapatha 13, 2, 4, 3) von den 609 dabei verwendeten Opferthieren auch 260 (die sämmtlichen Waldthiere, kapiñjalâdayas Vâj. S. 24, 20-40, wohl eben als unrein) freizulassen seien. (Colebrooke's Angabe misc. ess. 1, 61 „the victims [des Rofsopfers] are let loose without injury" ist hiernach zu restringiren: von den 609 Opferthieren des açvamedha werden die übrigen 349 wirklich geopfert). — Auch Âpastamba bei Sâyaṇa zu Taitt. Br. 3, 4, 1, 1 ordnet die Freilassung der Opfermenschen ausdrücklich an und fügt hinzu, dafs an ihrer Stelle den Gottheiten, denen sie je einzeln geweiht sind, Spenden von Opferbutter darzubringen sind: paryagnikṛitân udîcînân protsṛijaty, âjyena taddevatâ âhutîr hutvâ dvayair aikâdaçinân saṃsthâpayanti.

[2]) für sein Verhalten nach demselben werden zwei Weisen angegeben: er mag entweder sich in den Wald zurückziehen, dem Auge der Menschen entzogen, oder er mag im grâma wohnen bleiben.

purushamedha selbst, wenn dies auch nicht speciell wieder erwähnt wird.

Bei der grofsen Zahl dieser Opfermenschen, welche nach Obigem das Ritual des weifsen Yajus aufführt, 166 im Brâhmaṇa, 184 in der Saṃhitâ, liegt es in der That nahe anzunehmen, dafs diese Art des Menschenopfers auch von vorn herein nur eine (273) symbolische gewesen ist. Ein so blutiges Hinschlachten so vieler Menschen steht denn doch wohl in zu herbem Gegensatz zu dem Charakter des indischen Volkes sowohl wie der brahmanischen Institutionen, als dafs es jemals könnte faktische Sitte gewesen sein? Es bietet sich vielmehr die Vermuthung dar, dafs diese exorbitante Steigerung der Zahl der Opfermenschen, die sich wegen ihrer Ungeheuerlichkeit als eine nahezu unmögliche erweisen mufste, eben geradezu speciell deshalb eingeführt ward, um dadurch die vorher faktisch bestehende einfache Art des purushamedha, bei welcher in der Weise, wie Çâñkhâyana sie schildert, nur ein einziger Mensch geopfert ward, zu beseitigen, das Menschenopfer selbst also realiter zu eliminiren. Dafs in der That das dreifsigste Buch der Vâjasaneyi-Saṃhitâ einer ganz sekundären Periode der vedischen Zeit angehört, ist aus seinem Inhalte klar ersichtlich, da es die Namen der meisten indischen Mischkasten enthält, das brahmanische Staatswesen damals somit ein schon völlig konsolidirtes gewesen zu sein scheint[1]). Auch wird es ja noch sogar von der Tradition selbst ausdrücklich zu den als khilam d. i. als Nachtrag bezeichneten Theilen der Vâjasaneyi-Saṃhitâ gerechnet[2]). Es ist endlich auch der Umstand, dafs der demselben entsprechende Abschnitt des Taittirîya-Yajus sich nicht in der Taittirîya-Saṃhitâ, sondern erst im Taittirîya-Brâhmaṇa[3]) vorfindet, für diese verhältnifsmäfsig erst sekundäre Entstehung von

[1]) s. hierüber das von mir in den Acad. Vorles. über ind. Lit. G. p. 107 ff. Bemerkte. Die Angabe der Vs. 30, 22 und Mahîdhara's Bemerkung dazu (s. oben p. 68) steht hiemit wohl nur scheinbar in Widerspruch, s. unten p. 74.

[2]) s. Acad. Vorles. p. 108.

[3]) 3, 4, 1-19. In Râjendra-Lâla-Mitra's Ausgabe in der Bibliotheca Indica nro 190 p. 82-87 und nro 196 p. 346-67.

Bedeutung[1]). Der dritte Yajus-Text, das Kâṭhaka, hat gar nichts davon, obschon in dem alten Inhaltsverzeichnifs, mantrârshâdhyâya, desselben allerdings auch der purushamedha ausdrücklich erwähnt wird[2]).

Wenn somit auch gerade das speciell den Namen „Menschenopfer" führende Opfer des Yajus-Rituals wirklich nur als ein von Anfang ab rein symbolisches zu betrachten sein sollte — ein Umstand, der allerdings noch Zweifel hiegegen aufsteigen läfst, soll uns noch weiter unten beschäftigen —, so unterliegt es denn doch andrerseits nach dem Bisherigen keinem Zweifel, dafs dasselbe eben nur die letzte Stufe, den Abschlufs früherer Bräuche, bei denen faktisch Menschen geopfert wurden, bildet. Und dafs dies somit, wie man bisher in Abrede gestellt hat, in der That auch bei den Indern, ebensogut wie bei ihren europäischen Stammesbrüdern[3]), der Fall gewesen ist, kann ja auch an und für sich gar nichts Befremdliches haben. Ist ja doch, wenn ich oben (pag. 58) die rö- (274) mische, deutsche und slavische Sitte des Einmauerns mit Recht verglichen habe, dieser letztere Brauch sogar wohl als bereits in der indogermanischen Urzeit wurzelnd zu denken.

Der Mensch ist eben — wie die Brâhmaṇa oft genug wiederholen — zwar der Herr der Thiere Kâṭhaka 20, 10. Çatapatha Br. 4, 5, 5, 7, der erste derselben Çatap. 6, 2, 1, 18. 7, 5, 2, 6, der einzige Esser (attar) in ihrer Mitte (der sie alle bändigt) 7, 5, 2, 14, der einzige von ihnen, der hundert Jahre lebt (çatâyuḥ) 7, 5, 2, 17, er steht auch dem Prajâpati am nächsten 2, 5, 1, 1. 4, 3, 4, 3; aber er ist schliefslich denn doch eben nur ein Thier, wie alle die andern auch, und wird neben ihnen, auf gleicher Stufe (als primus inter pares) mit ihnen aufgeführt. So heifst es z. B. dafs drei Thiere mit der Hand nehmen (hastâdânâḥ), der Mensch, der Elephant (hastî), der Affe (markaṭaḥ) Taittir. Saṃh. 6, 4, 5, 7; eine säugende

[1]) s. Acad. Vorles. p. 104.
[2]) s. Indische Studien 3, 457.
[3]) s. Grimm Deutsche Mythol. p. 38.

Stute und ein säugendes Weib werden zusammen im Dual als „zwei Säugende“ bezeichnet, açvâm ca purushîm ca dhenuke Pañcav. 25, 20, 28. Kâty. 24, 6, 8. Lâṭy. 10, 17, 16; „alles Vieh, heifst es Atharva Saṃh. 8, 2, 25, lebt darin, Rind, Rofs und Mensch“, und dgl. mehr. Es gilt somit von dem Menschenopfer einfach dasselbe, wie vom Thieropfer, nur dafs es eben die höchste Stufe eines solchen ist. Vom Thieropfer nun wird wiederholt ausgesagt, dafs es ein Akt sei, womit der Opfernde sich selbst loskaufe, âtmanishkrayaṇaḥ Çatapatha Br. 11, 7, 1, 2. 3. Taitt. Saṃh. 6, 1, 11, 6. Kâṭhaka 24, 7. Çâñkhây. Brâhm. 10, 3 [Ait. Br. 2, 3], da er sich nämlich eigentlich selbst den angerufenen Göttern, resp. nach dem Çatap. Br. den eignen nach Fleisch lüsternen heiligen Feuern[1]), zum Opfer hingeben müfste[2]). Darum, sagen denn Einige, darf man von dem Opferthiere nicht essen, denn es sei eben Stellvertreter eines Menschen[3]). Andere indessen machen geltend, dafs jedes havis (Opferspende) ein Loskauf des eigenen Selbstes sei, dann dürfte man also von gar keinem havis essen: so möge man denn auch vom Opferthier nach Belieben essen oder nicht essen. Und hiermit trat denn nun also auch für das Menschenopfer gewissermaassen die Forderung an den Opferer heran, von dem Fleische des geopferten Menschen essen zu sollen. Das war es denn, wie wir aus der Darstellung des Çatapatha Brâhmaṇa sahen, was auf die Beseitigung des Menschenopfers schliefslich von erheblichem Einflusse gewesen sein mag, wie ja denn nach der Stelle, die Colebrooke 1, 61 aus dem Gedächtnifs citirt, auch noch die späteren Commentare hierauf besonderes Gewicht legen: „the flesh of victims which have been actually sacrificed at a Yajna (275) must be eaten by the persons, who offer the sacrifice: but a

---

[1]) die nur auf dieses Fleisch angewiesen seien, da man sonstiges Fleisch nur in andern Feuern koche. Das Fleisch aber sei die allertrefflichste Nahrung.

[2]) purấ khálu vấvaí 'shá médhâyâ "tmấnam ấrábhya carati yó dîkshitáḥ, Ts. Kâṭh.

[3]) tasya yo 'çnâti purusham atti Kâṭh. — purusho hi sa pratimayâ Çâñkhây. Br. — purushanishkrấyaṇa iva hí Ts. — [sarvấbhya eva tad devatấbhyo yajamâna âtmânaṃ nishkriṇîte Ait.].

man can not be allowed, much less required, to eat human flesh." Die Höllengräuel, welche Varuṇa's übermüthiger Sohn Bhṛigu nach dem Çatap. 11, 6, 1, 1 ff.[1]) bei seinem Durchpilgern der als Sitz der andern Welt erscheinenden Weltgegenden[2]) erschaute[3]), bestehen in Dante'scher Weise in dem Zerhauen, Zerschneiden, Zertheilen und Verschmausen dabei aufschreiender oder stillbleibender Männer durch ihres Gleichen. Von Graus erfaſst kehrt er heim zu seinem Vater, um zu erfahren, welche Sühne es hiefür gebe. Der scholastische Aufschluſs, den ihm derselbe giebt, geht uns hier nichts an, nur das Grauen, welches, der Legende nach, den Bhṛigu bei diesem Anblicke erfaſste. — Es war dieses Grauen vor dem Genuſs des Menschenfleisches ein so scharfes, daſs der priesterliche Schlausinn der Brâhmaṇa dasselbe schlieſslich auch noch anderweitig als Abschreckungsmittel zu verwerthen wuſste. Man soll für keinen Andern das dvâdaçâha-Opfer bringen, heiſst es im Kâṭh. 34, 11. Ts. 7, 2, 10, 4, denn man würde ihn damit essen[4]): wer nämlich von dem Opferthiere, von den Molken, den Körnern, der Opferbutter etc. eines den dvâdaçâha Feiernden esse, esse von dem Fleisch, Blut, den Knochen, dem Mark desselben. Der Zweck dieser barocken Angaben ist einfach der, das dvâdaçâha-Opfer als ein solches zu markiren, welches nur von einem Einzigen ganz allein (ohne andern Beistand) zu feiern sei, oder nur von Mehreren zusammen[5]) als ein sogenanntes sattram, bei welchem alle Theilnehmer gleiche Rechte haben, während bei den sonstigen Opfern das Benefiz derselben speciell nur dem Einen (yajamâna) zu Gute kömmt, in dessen Sold die Priester dasselbe verrichten. Diese vom Kâṭhaka und der Ts. vertretene specielle

[1]) s. diese Zeitschr. 9, 240 ff. [oben p. 24. 25].

[2]) nach Art der lokântarika-Höllen der Buddhisten.

[3]) vgl. die gleiche Angabe von Nâciketa im Varâha-Purâṇa, bei Aufrecht Catalogus p. 60. 61.

[4]) purusham (paru° Cod.) khalu vâ ete 'danti, ya(m) dvâdaçâhena yâjayanti, Kâṭh.

[5]) eka eva yajeta Ts., trayo dvâdaçâhena yajeran, shaḍ dv. y., dvâdaça dv. y. Kâṭhaka (34, 13).

Beschränkung des dvâdaçâha-Opfers, resp. dessen Einreihung unter die sattra, ist nun aber keine allgemein anerkannte (s. Kâtyây. 12, 1, 4-8): Andere betrachteten dasselbe auch als ein gewöhnliches Opfer, und zu deren Abschreckung offenbar sind die vorliegenden drastischen Argumente abgefafst, welche — so meinte wohl ihr Autor — ihren Zweck nur bei einem hartgesottenen Sünder verfehlen könnten.

Wenn es nach dem vorhin Bemerkten eigentlich nur das höchste Thier ist, welches im Menschenopfer dargebracht wird, als Lösegeld für den Opfrer selbst, so sollte es auch von den Menschen wieder eigentlich nur ein ganz besonders werthvolles Subjekt sein, welches dazu verwendet würde, also nur ein Mitglied der drei oberen Kasten, (276) das für schweren Preis (1000 Kühe, resp. 1000 Kühe nebst noch 100 Rossen) gekauft ward. Oder wenn man sich, wie in dem açvamedha-Falle, gerade einen möglichst mit körperlichen Mängeln Behafteten aussuchte, der durch die Masse derselben gewissermafsen alles Unheil so schon auf sich vereinigte, so mufste er doch aus dem heiligen Geschlechte Atri's stammen. Wenn nun dagegen in der Opfermenschenliste der Vâjasaneyi-Saṃhitâ und des Taittirîya Brâhmaṇa Çûdra und Mitglieder aller möglichen Mischkasten pêle-mêle durcheinander[1]) aufgeführt werden, so ist auch dies offenbar wohl nur eine sekundäre Abschwächung, die ihren Grund entweder einfach in der grofsen Zahl derselben haben mag, oder etwa darin, dafs absichtlich das ganze indische Volk in seinen verschiedensten Abstufungen und Charakteren[2]) bei diesem symbolischen purushamedha vertreten sein sollte[3]), wie dies das

[1]) ohne ein irgend durchgreifendes Gruppirungsprincip; denn wenn auch hie und da einige zu einander gehörige Gruppen oder Lebensrichtungen wirklich zusammenstehen, so werden sie doch ebenso oft wieder durch fremdartige Elemente unterbrochen, und bietet das Ganze jedenfalls das Bild einer chaotischen Durcheinanderwirrung dar (s. unten).

[2]) sehr viele der Opfermenschen sind ja gar nicht nach ihrer Thätigkeit oder Lebensstellung, sondern nur nach ihren körperlichen, moralischen oder intellectuellen Eigenschaften bezeichnet: auf sie eben findet Mahîdhara's jâter aniyamaḥ (oben pag. 68. 70) seine volle Anwendung.

[3]) ähnlich wie beim Rofsopfer alle möglichen Thierarten unter den Opferthieren erscheinen.

faktisch in der That auch der Fall ist, eine Erscheinung freilich, welche ihrerseits, der sonstigen Strenge des brahmanischen Kastenwesens gegenüber, allerdings in hohem Grade befremdlich ist. Man denke sich Çûdra, Hirten, Jäger, Fischer [1]), Tänzer, Musikanten, Huren, Wäscherinnen und sonstige derartige Frauenzimmer, Spieler, Diebe, Räuber, Verbrecher, Aussätzige, Krüppel und dgl. auf heiligem Opferplatze, vor den heiligen Feuern an die Opferpfeiler gebunden, mit heiligen Opfersprüchen geweiht und angesprochen! wahrlich eine Abnormität, die für Indien im höchsten Grade auffällig ist. Und wenn nicht neben dieser bunten Masse auch — obschon in der Minderzahl allerdings — ganz nützliche, ehrbare, anständige Leute, Handwerker, Künstler und dgl. genannt würden, wie denn ja auch ein Brâhmaṇa, ein Kshatriya und ein Vaiçya den Anfang der Reihe bilden, so könnte man wahrlich fast vermuthen, es werde eine ganze Sippschaft Taugenichtse und Strolche zusammengebracht, um effektiv auf einmal mit einander in den Orcus befördert zu werden. In der That ist dies wirklich ein Umstand, der gegen den von Anfang ab symbolischen Charakter selbst auch dieser Form des purushamedha, trotz der Barbarei, die in einem faktischen Ausführen derselben liegen würde, dennoch bei mir noch einen leisen Zweifel aufkommen läſst.

Ich schlieſse mit einer Uebersetzung dieser Liste der Vâjasaneyi-Saṃhitâ. Bemerkenswerth ist dabei noch, daſs die angeblichen Gott- (277) heiten, denen ein Jeder dieser Opfermenschen zugewiesen wird, nur in sehr wenigen Fällen wirkliche Gottheiten, oder doch auch sonst als göttlich, halbgöttlich oder dämonisch anerkannte Wesen sind [2]), sondern daſs es fast durchgehend nur Personifikationen sei es der Thätigkeit, der Lebensstellung, oder der geistigen Fähigkeiten und Neigungen sind, die einem Jeden derselben charak-

---

[1]) diese sind besonders reich vertreten.

[2]) so die Winde (I, 8), die ṛikshîkâs (I, 32), die gandharvâpsarasas (I, 34), die sarpadevajanâs (I, 36), die piçâca (I, 39), yâtudhâna (I, 40), Yama (VI, 8.9), die ṛibhu und sâdhya (XII, 6. 7), Feuer Erde, Wind Luft, Himmel Sonne, Sterne Mond (XII, 7-12), Prajâpati (XII, 15-26).

teristisch[1]) zukommen (oder resp. auch abgehen). Leider sind nicht wenige dieser Wörter, ebenso wie der Namen der Opfermenschen selbst, entweder *ἁπαξ λεγομενα* oder umgekehrt so vieldeutig, daſs ihre hiesige Bedeutung sich nur höchst unsicher erkennen läſst. Da uns auch die einheimischen Commentare (Mahîdhara zu Vs., Sâyaṇa zu Taitt. Br.) meist im Stich lassen, sind wir oft nur auf etymologisirendes Rathen angewiesen.

I. An die agnishṭha-Säule je einzeln festbindend weihe man[2]): 1. einen Brâhmaṇa dem brahman (der Priesterschaft): — 2. einen Râjanya dem Kshatra (der Kriegerschaft): — 3. einen Vaiçya den Winden[3]): — 4. einen Çûdra der Plage[4]): — 5. einen Dieb der Finsterniſs: — 6. einen Todtschläger der Hölle[5]): — 7. einen Hämling dem Unheil: — 8. eine Unzüchtige[6]) der Käuflichkeit: — 9. eine Mannstolle der Liebeslust: — 10. einen Mâgadha[7]) dem heftigen Schreien[8]): — 11. einen Sûta[9]) dem Tanz: — 12. einen Çailûsha[10]) dem

---

[1]) hie und da freilich sind die betreffenden Beziehungen höchst unklarer Art. — Einige Male kehren dieselben devatâ nochmals anderswo wieder, ja auch einige Opfermenschen werden doppelt aufgeführt, s. V, 8. 9. XI, 6. 7. XII, 1. 8. 23-26.

[2]) die Vertheilung der einzelnen Opfermenschen an die elf Opferpfosten entnehme ich der Darstellung Mahîdhara's. Die agnishṭha-Säule steht in der Mitte.

[3]) die Winde werden als die viç unter den Göttern betrachtet, s. z. B. Çatap. Br. 2, 5, 1, 12. Çâñkhây. Br. 7, 8.

[4]) tapase, kṛichracândrâyaṇâdiduḥkharûpatapodevâya Sâyaṇa zu Taittirîya Br. 3, 4, 1, 1 nach der leider sehr schlechten Handschrift 1145 (= E.) des E. I. H. und der Calc. Ausgabe (= Calc.).

[5]) vîrahaṇam agnyutsâdinam manushyaghâtinam Nig. (so, mit Nig., bezeichne ich §§ 17-19 des Nigamapariçishṭa in Bodley. Wilson 510a., s. Verzeichniſs der Berl. Sanskr. Hdschr. p. 54, einer leider sehr verderbten Handschrift, daher ich nur selten von den dortigen Erklärungen Gebrauch machen kann): agnyudvâsinam Sây. — nârakâya narakasvâmine Sây.

[6]) ayogûm aniyuktâyâm (?) Nig., ayogyasyâ 'çâstrîyasya kartâram Sây. Ich fasse das Wort als Femininum: auch lieſse sich etwa ayas = aya Würfel denken, ayogû als Spieler fassen, s. Acad. Vorles. p. 107. [Vgl. Gobh. 3, 5, 8: nâ 'jâtalomnyopahâsam ichen nâ 'yugvâ na rajasvalayâ na samânârshyâ; anders Pet. W. 5, 1087].

[7]) Minstrel? kshatriyâyâm vaiçyenotpâditam Sây. s. Acad. Vorles. p. 107. 108.

[8]) atikrushṭâya atininditadevâya Sây.

[9]) brâhmaṇyâm kshatriyeṇotpâditam gânajîvinam Sây. Im Veda-Ritual (vgl. z. B. schol. zu Kâtyây. 15, 3, 7) ist sûta der Marschalk, Stallmeister des Königs.

[10]) ? strîvikrayiṇam Nig., anyasmai svabhâryâpradânanimittakenâ 'nnena jîvinam (Calc., °ryâpradâyinam titinajîvinam E.) Sây.

Sang: — 13. einen Gerichtsmann[1]) dem Recht: (278) — 14. einen Schüchternen[2]) dem Spafs: — 15. einen Redefertigen[3]) dem Scherz: — 16. einen Witzbold dem Lachen: — 17. einen Weiberfreund der Wollust: — 18. einen Jungfernsohn[4]) der Lust: — 19. einen Wagner der Geschicklichkeit: — 20. einen Zimmermann der Ausdauer: — 21. einen Töpfer der Mühe: — 22. einen Schmidt der Kunst: — 23. einen Juwelier der Schönheit: — 24. einen Sämann dem Gedeihen: — 25. einen Pfeilschmidt der Pfeilwolke (?): — 26. einen Bogenverfertiger der Waffe (?): — 27. einen Anfertiger von Bogensehnen dem Werk (?): — 28. einen Seiler dem Geschick[5]): — 29. einen Jäger dem Tode: — 30. einen Hundeführer dem Ende: — 31.[6]) einen Fischer[7]) den Flüssen: — 32. einen Nishâda den Geistern der Oede[8]): — 33. einen Wahnwitzigen dem Menschentiger[9]): — 34. einen Vrâtya[10]) den Gandharva und Apsaras: — 35. einen Tollen den Verbindungen[11]): — 36. einen Unbotmäfsigen[12]) den Schlangen und den Devajana[13]): — 37. einen Spieler den Würfeln: — 38. einen Nichtspieler der Aufreizung[14]): — 39. eine Rohr-

---

[1]) sabhâcaraṃ dharmasya pravaktâram Sây.

[2]) bhîmalam bhîruṃ capalâksham Sây.

[3]) rebham medhâvinaṃ câṭûktikuçalam Sây.

[4]) ? duhituḥ putram Sây.

[5]) dem Fatum, dishṭâya bhavitavyâbhimânine Sây., vgl. dishṭi, deshṭrî, und die beiden das Jahrgewebe webenden Schwestern (Tag und Nacht) Atharvas. 10, 7, 42. Taitt. Br. 2, 5, 5, 3. Mahâbhâr. 1, 806.

[6]) 31 bis 40 stehen im Taitt. Br. hinter 41 bis 45. II, 8. 9. I, 46. II, 1. 2., dagegen an Stelle von II, 8. 9 finden sich daselbst (zwischen II, 7 und 10) 47. 48.

[7]) pauñjishṭhaṃ kaivartam Sây.

[8]) ṛikshîkâbhyâḥ çûnyasthalîdevebhyaḥ Sây., vgl. ṛiksha kahl. Mit Nishâda werden die vor den Ariern in Indien eingesessenen Ureinwohner bezeichnet.

[9]) purushaçreshṭhâbhimânine Sây.

[10]) çâstrîyasaṃskârahînam Sây., der nicht nach der brâhmanischen Satzung lebt, sich frei davon hält.

[11]) prayugbhyaḥ (°yudbhyaḥ Calc.) prakarsheṇa yoktṛidevebhyaḥ (yoddhri Calc.) Sây. Vgl. die zwölf prayugghavînshi Çatap. 5, 5, 2, 1. Kâtyây. 15, 9, 11.

[12]) pratipattiḥ satkâraḥ (E., saṃsk° Calc.), tad ayogyam Sây.

[13]) [göttlichen Genien] devajanaçabdavâcyagâruḍikâbhimânibhyas Sây.

[14]) îryatâyai, irâ annaṃ tatra sâdhuḥ îryaḥ annasamṛiddhaḥ, tadabhimâninyai Sây.

flechterin[1]) den Piçâca: — 40. eine in Dornen Arbeitende den Yâtudhâna[2]): — 41. einen Buhlen dem Stelldichein[3]): — 42. einen Nebenmann dem Hause: — 43. einen unverheiratheten älteren Bruder dem Leide: — 44. einen jüngeren Bruder, der vor dem älteren heirathet, dem Unglück: — 45. den Gemahl[4]) einer jüngeren Schwester (deren ältere (279) noch ledig) dem Mifsgeschick: — 46. eine Schönheitskünstlerin[5]) der Herstellung[6]): — 47. eine Arbeiterin in Liebeszaubern[7]) dem Einverständnifs: — 48. einen Beisitzer[8]) dem nach-Lust-Reden.

II. An die zweite Opfersäule:

1. einen Willfährigen der Farbe: — 2. einen Hingebenden[9]) der Kraft: — 3. einen Buckligen den Auftreibungen[10]): — 4. einen Zwerg der Kurzweil: — 5. einen Triefäugigen den Thüren: — 6. einen Blinden dem Schlafe: — 7. einen Tauben dem Unrecht: — 8. einen Arzt dem Reinigungsmittel: — 9. einen Sternschauer der Einsicht: — 10. einen Fragelustigen der Lernbegier: — 11. einen Weiterfrager der Lust noch dazu zu lernen.

III. An die dritte Opfersäule:

1. einen Fragenerklärer der Richtschnur: — 2.[11]) einen Elephantenwächter den Tümpeln[12]): — 3. einen Pferdehirten

---

[1]) vidalakârăm, vañçân vidalîkṛitya kuçûlaçûrpâdikaṃ yaḥ karoti Sây.

[2]) Verfertigerin von Dornhecken? ârâmâdishu kaṇṭakâvṛitikartâram Sây. (Taitt. hat wiederum °kâram) [. — Zu yâtudhâna s. Ind. Stud. 4, 399. 400. Für die Herleitung aus √yat tritt noch das Adj. yătavyà in Ts. 2, 3, 13, 1 ein; die Parallelstelle Kâṭh. 11, 11 hat yâtavya].

[3]) ? saṃdhaye saṃghaṭakâbhimâninyai (Calc., °ṭanâ° E.) Sây.

[4]) didhishûpatim, dvir vivâhaṃ kṛitavatî strî didhishûḥ Sây.

[5]) ? peçaskârîṃ suvarṇakârasya bhâryâm Sây.

[6]) ? nishkṛityai kâryanishpâdanâbhimâninyai Sây.

[7]) smarakârîm, mantraushadhâdhibhiḥ bhartuḥ kâmotpâdikâm Sây. Zu smara s. Ind. Stud. 5, 245.

[8]) ? prayojanam antareṇaiva bahubhâshiṇaṃ sabhâyâm upavishṭam Sây.

[9]) ? annamâtrapradânena yâ kanyâ gṛihyate se 'yam upadâ, tâdṛiçîm Sây.

[10]) ? kâryavinâçâbhimânibhyaḥ Sây.

[11]) 2-10 stehen im Taitt. Br. hinter IV und V.

[12]) ? gativiçeshâbhimânibhyaḥ Sây., vgl. armaêçta im Abân Yesht 78.

der Schnelligkeit: — 4. einen Kuhhirten dem sich-Nähren: — 5. einen Schafhirten der Mannhaftigkeit: — 6. einen Ziegenhirten der Energie: — 7. einen Pflüger dem Labetrunk: — 8. einen surâ-Verfertiger (Destillateur) dem süfsen Tranke: — 9. einen Hauswächter dem Heil: — 10. einen Besitzthümer dem Gedeihen: — 11. einen Thürstehergehülfen[1]) der Oberaufsicht.

IV.[2]) An die vierte Opfersäule:

1. einen Holzherbeiholer dem Lichte: — 2. einen Feueranzünder dem Glanze: — 3. einen Besprenger[3]) dem Firmament der Sonne: — 4. einen Truchsefs[4]) dem höchsten Himmel: — 5. einen Zertheiler[5]) dem Götterhimmel: — 6. einen Vorwerfer[6]) der Menschenwelt: — 7. einen Begiefser[7]) allen Welten: — 8. einen Wal- (280) ker[8]) dem Mangel, der Pein[9]): — 9. eine Wäscherin[10]) dem Opfer: — 10. eine Färberin dem zu-Wunsche-Sein: — 11. eine Diebesseele dem Streit.

V. An die fünfte Opfersäule:

1. einen Anschwärzer[11]) dem Todtschlag: — 2. einen Thürsteher[12]) der Unterscheidung(sgabe)[13]): — 3. seinen Gehülfen[14]) der Aufsicht: — 4. einen Diener der Kraft: —

---

[1]) ? sârather anucaram Sây.

[2]) die Reihenfolge der Opfermenschen bei IV und V weicht im Taitt. Br. mehrfach von der obigen ab.

[3]) purohitam Nig. râjâbhishekasya kartâram Sây. also „Priester, der den König salbt“.

[4]) bhojanakâle pariveshaṇasya kartâram Sây.

[5]) ? peçitâram praçântasya vairasyotpâdayitâram Sây.

[6]) vibhâgakartâram Nig., snigdhânâṃ vairasyotpâdanena viçleshayitâram Sây.

[7]) vairasya çamayitâram Sây.

[8]) ? svayam upetya vairasya janayitâram Sây.

[9]) badhâya ist wohl alte Glosse zu avarityai? Zu dem b, nicht v, in badha vgl. bîbhats und παθεῖν.

[10]) yâsaḥpalyûlîm (y, nicht p) vâsasaḥ çodhayitrîṃ rajakastriyam Sây.

[11]) anuguptam Nig., prabhoḥ karṇe paradoshasûcakam Sây.

[12]) sârathim Sây.

[13]) Taitt. hat vivityai (°ttyai), nach Sây. = viçeshalâbhâbhimâninyai.

[14]) der anukshattar war bereits bei III, 11 einmal da.

5. einen Umspringer (? Trabanten) der Fülle: — 6. einen Liebesredenden dem Lieben: — 7. einen zu Roſs Sitzenden der Unversehrtheit: — 8. einen Speiseaustheiler der svarga-Welt: — 9.[1]) einen Truchseſs dem höchsten Himmel: — 10. einen Eisenglüher dem Grimm: — 11. einen Niederwender[2]) dem Zorn.

VI. An die sechste Opfersäule:

1. einen Anspanner der Anspannung: — 2. einen Draufgänger[3]) dem Schmerze: — 3. einen Abspanner dem Frieden: — 4. einen der auf drei (nicht blos auf zwei Beinen d. i. der auf festem Boden) steht der Ueberfluthung und dem Einriſs des Ufers[4]): — 5. einen Stolzen[5]) der Gestalt: — 6. eine Salbenverfertigerin der Tugendhaftigkeit: — 7. eine Arbeiterin in Schwertscheiden[6]) dem Verderben: — 8. eine Unfruchtbare dem Yama (Todesgott): — 9. eine Mutter von Zwillingen demselben[7]): — 10. eine, die eine Fehlgeburt gehabt hat, den Atharvan[8]): — 11. eine Umherziehende[9]) dem saṃvatsara[10]).

(281) VII. An die siebente Opfersäule:

1. eine, die noch nicht geboren hat[11]), dem parivatsara: — 2. eine Ausschweifende[12]) dem idâvatsara: — 3. eine (die

---

[1]) war bereits als IV, 4 da.

[2]) ? nisaram badhyânâṃ bahiḥ niḥsârayitâram Sây., mallaṃ nihantâram (? mallami° Cod.) Nig.

[3]) abhisaraṃ rathasya purato gantâram Sây.

[4]) ? kâṅkshitâd adhikalâbha utkûlaḥ, tasmâd alpalâbho vikûlaḥ | tribhiḥ pâdâbhyâm daṇḍena ca tair api gantum açaktaḥ, ekatraivâ 'vasthitaḥ trishṭhina (E., tristhinaḥ Calc.) tâdṛiçaṃ Say.

[5]) ? manasaiva lâvaṇyaṃ vishaye (Calc., kartuṃ E.) yojayitâ manaskṛit (E., °tâ Calc.) tasya putram mânaskṛitam Sây.

[6]) tantuvâyam Nig.

[7]) Taitt. Br. hat yamyai, yamasya striyai Sây.

[8]) atharvaçâkhâgatamantrâbhimânibhyaḥ Sây., s. Acad. Vorles. p. 109.

[9]) wohl in unkeuscher Absicht? Taitt. Br. hat paryâriṇîm, was Sây. durch prasavakâlâtikrameṇa yâ prasûte sâ erklärt.

[10]) dem ersten Jahr des fünfjährigen Cyclus, s. Acad. Vorles. p. 108.

[11]) vijâtâ dvitîyaprasavayuktâ, tadrahitâm Sây.

[12]) prasavakâlâtyayakaraṇakuçalâ Sây.

Sitte) Ueberspringende[1]) dem idvatsara: — 4. eine Zerarbeitete[2]) dem vatsara: — 5. eine Grauhaarige dem saṃvatsara: — 6.[3]) einen Fellzurichter den Ṛibhu[4]): — 7. einen Gerber den Sâdhya[5]): — 8. einen Fischer den See'n: — 9. einen Fischerknecht den stillstehenden Gewässern: — 10. einen Netzwerfer[6]) den Sümpfen: — 11. einen Reusensteller[7]) den Röhrichten.

VIII. An die achte Opfersäule:

1. einen Nachspürer[8]) dem andern Ufer: — 2. einen Fischfänger[9]) dem diesseitigen Ufer: — 3. einen Fischverzehrer[10]) den Fluthen: — 4. einen Fischjäger den Untiefen[11]): — 5. einen Federgeschmückten (Wilden) den Tönen[12]): — 6. einen Waldmenschen[13]) den (Berges-) Höhlen: — 7. einen zerstörenden (Wilden)[14]) den (Berges-) Höhen: — 8. einen Halbmenschen[15]) den Bergen: — 9.[16]) einen Paulkasa[17]) dem

---

1) Taitt. Br. hat apaskadvarîm, von Sây. erklärt durch: [geschickt im Abtreiben der Frucht,] garbhapariṇâmât prâg eva prasavapratibandha *u*paskadvaras, tasmin kuçalâ *u*paskadvarî tâm (so Calc., in E. Lücke).

2) aprasûyaiva jîrṇâm Sây.

3) statt 6. 7. steht in Taitt. Br. hier XI, 4. 5., und finden sich 6. 7. erst weiter unten, resp. 6. im Comm. mit der sekundären Variante ṛi*tu*bhyaḥ (kâlasaṃdhânahetubhyo devaviçeshebhyaḥ Sây.): in 7. hat Calc. im Comm. carmamyâm (Druckfehler aus °mṇam, vîṇâdiprahâranivârakacarmanirmâtâram Sây.).

4) vgl. den Ṛik-Mythus von dem Zurichten der Kuhhaut durch die Ṛibhu.

5) kâlasâdguṇyahetubhyo (E., shâḍgu° Calc.) devebhyaḥ Sây. [vgl. Ind. Stud. 9, 6].

6) ? vindur jâlam (!), tena jîvatîti vaindaḥ Sây.

7) ? çushkalaṃ vaḍiçam, tena jîvatîti çaushkalaḥ Sây.

8) ? mârgâram antarjale hastâbhyâm matsyamârgaṇaçîlam Sây.

9) ? kaivartaṃ kûle matsyânâm puñjîkṛitya hantâram Sây.

10) ? ândaṃ tîrthe setubandhanena (saṃtu° E., saṃku° Calc., ob çañku°?) matsyagrâhiṇam Sây.

11) ? vishamebhyaḥ atîrthâbhimânibhyaḥ mainâlaṃ jâlajîvinaṃ Sây.

12) ? svanebhyaḥ saçabdajalâbhimânibhyaḥ parṇakaṃ savisham parṇam jalasyopari sthâpayitvâ matsyagrâhiṇam Sây.

13) kirâtam mṛigaghâtinam Sây.

14) gâtrâṇâṃ jambhayitâram (E., jṛimbha° Calc.) Sây.

15) kimpurushaṃ vanavâsinaṃ gâyakam (!) Sây.

16) im Taitt. Br. folgt hier zunächst X, 7 bis XI, 3, sodann VII, 6. 7.

17) paulkasam atinikṛishṭajâtim (E., jâtiyuktam Calc.) Sây., einen Paria also.

6

Abscheu: — 10. einen Goldarbeiter der Farbe: — 11. einen Kaufmann der Waage.

(282) IX. An die neunte Opfersäule:

1. einen Faulen der Reue[1]): — 2. einen Aussätzigen[2]) allen Wesen[3]): — 3. einen Wachsamen dem Gedeihen: — 4. einen Schläfrigen dem Nicht-Gedeihen: — 5. einen (die Leute) Beredenden dem Unheil: — 6. einen Unverschämten dem Mifsgeschick: — 7. einen Schadenfrohen[4]) dem Verderben: — 8.[5]) einen Spieler dem König der Würfel: — 9. einen auf die Fehler (beim Spiel) Achtenden[6]) dem kṛita (Würfel)[7]): — 10. einen Ordner (des Spiels) der tretâ (dem tretâ-Würfel): — 11. einen Oberordner[8]) dem dvâpara (-Würfel).

X. An die zehnte Opfersäule:

1. einen im (Spiel-)Saal Ausdauernden[9]) dem âskanda (-Würfel)[10]): — 2. einen Kuhschinder[11]) dem Tode[12]): — 3. einen Kuhtödter dem Ende[13]): — 4.[14]) einen, der bettelnd sich an den Zerleger einer Kuh wendet, dem Hunger: —

---

1) ? kushṭhavyatiriktarogâbhimânine Sây.

2) sidhmalaṃ kushṭharogiṇam Sây.

3) viçvebhyo devebhyaḥ Taitt.

4) prakarsheṇa chettâram Sây.

5) im Taitt. Br. folgen hier zunächst XI, 6 bis XII, 4.

6) ? Taitt. hat sabhâvinam (dyûtasabhâyâ adhishṭhâtâram Sây.), dagegen âdinavadarçam bei tretâ (statt kalpinam) wo es Sây. durch maryâdâyâṃ devanasya drashṭâram parîkshakam erklärt.

7) kṛitayugâbhimânine Sây., s. Acad. Vorles. p. 109.

8) ? nach dem Petersb. W. „Uebervortheiler, der zu dem ihm wirklich Zukommenden etwas zufügt.“ Das Taitt. Br. hat bahiḥsadam (bahiḥsadanaçîlaṃ svayam adîvyantam Sây.).

9) adevanakâle 'pi sabhâṃ yo na muñcati so 'yaṃ stambhasamânatvât sabhâsthâṇuh Sây.

10) vgl. Taitt. S. 4, 3, 3, 1. Kâṭh. 39, 7. — Das Taitt. Br. hat geradezu kalaye.

11) ? govyachaṃ gavâṃ vivâsayitâram Sây., vgl. Kâṭh. 15, 4 akshâvâpasya ca govyachasya (govṛichasya Cod.) ca gṛihe.

12) dem Durst, pipâsâyai Taitt.

13) dem Unheil, nirṛityai Taitt.

14) ist in Taitt. in zwei Theile zerlegt: kshudhe govikartam, kshuttṛishṇâbhyâṃ taṃ yo gâṃ vikṛintantaṃ mâṅsam bhikshamâṇa upatishṭhate.

5. einen Caraka-Lehrer[1]) der Uebelthat: — 6. einen Räuber[2]) dem Frevel[3]): — 7. einen Zankenden[4]) dem Wiederhall: — 8. einen Belfernden dem Schall: — 9. einen Vieles Redenden dem Ende: — 10. einen Stummen dem Endlosen: — 11. einen Trommelschläger dem Hall.

(283) XI. An die elfte Opfersäule:

1. einen Lautenspieler der Macht (des Eindrucks?): — 2. einen Flötenbläser dem Rufe: — 3. einen Muschelbläser dem verworrenen[5]) (Tone): — 4. einen Waldhüter dem Walde: — 5. einen Waldbrandwächter dem waldigen Landstrich: — 6. eine Mannstolle[6]) dem Scherz: — 7. einen Witzbold[7]) dem Lachen: — 8. ein Weib von scheckiger Farbe[8]) dem Wassergethier[9]): — 9-11. einen Dorfschulzen, einen Astrologen, einen Ausrufer, diese (drei) der Macht[10]).

XII. Nachträglich noch an die zweite Opfersäule:

1-3. einen Lautenspieler[11]), Händeklatscher[12]), Flötenbläser, — diese (drei) dem Tanze[13]): — 4.[14]) einen Musiker[15]) der Wonne: — 5. einen Feisten dem Feuer: — 6. einen

---

[1]) s. Acad. Vorles. p. 84. 109, oben p. 58. 60.: vançâgranartanasya çikshayitâram Sây. (!), der demgemäfs auch dushkṛitâya durch durghaṭakâryakaraṇâbhimânine erklärt.

[2]) sailagam (çai° Calc.) pathikânâṃ vastrâdikam apahṛitya yaḥ çailam (!) parvatam gachati Sây.; die sonstige Form ist *selaga*.

[3]) piçâcebhyaḥ Taitt.

[4]) ? deçarâjavârttâkathanaçîlam Sây.

[5]) avarasvarâya, hînottamaçabdâbhimânine Sây.

[6]) s. I, 9.

[7]) s. I, 16. — Taitt. Br. hat statt dessen: vîṇâvâdaṃ gaṇakaṃ gîtâya.

[8]) çabalavarṇaçarîrâm Sây.

[9]) jalaprâṇyabhimânine Sây.

[10]) auffällig, dafs hier drei Menschen zusammen einer Gottheit geweiht werden. — Taitt. Br. hat blofs: narmâya bhadravatîm.

[11]) Taitt. Br. hat statt dessen grâmaṇyam.

[12]) pâṇisaṃghâtam Taitt.

[13]) hievon gilt das eben in Note 11 Bemerkte. Den Lautenschläger und Flötenbläser hatten wir schon bei XI, 1. 2.

[14]) Taitt. hat davor noch: modâyâ 'nukroçakam.

[15]) kâhalavâdanam (Calc., °vâdam E.) mukhavâdyakâriṇaṃ vâ Sây.; √tâḍ, der ein Instrument anschlägt.

Krüppel[1]) der Erde: — 7. einen Cândâla dem Winde: — 8. einen Stabtänzer[2]) der Luft: — 9. einen Kahlkopf dem Himmel: — 10. einen Grüngelb-äugigen der Sonne: — 11. einen Scheckigen den Sternen: — 12. einen Aussätzigen[3]) dem Monde: — 13. einen weifsen Gelbäugigen dem Tage: — 14. einen schwarzen Gelbäugigen der Nacht: — 15-22.[4])

(284) Hiezu nehme man noch folgende acht Mifsgestaltete: einen zu-Langen, einen zu-Kurzen, einen zu-Dicken, einen zu-Dünnen, einen zu-Weifsen, einen zu-Schwarzen, einen zu-Kahlen, einen zu-Haarigen: diese dürfen weder Çûdra noch Brâhmana[5]) sein, und sind dem Prajâpati zu weihen: — 23-26.[6]) endlich noch ein Minstrel[7]), eine Mannstolle[8]), ein Würfelspieler[9]), ein Eunuch[10]): auch diese dürfen weder Çûdra noch Brâhmana[5]) sein, und sind dem Prajâpati zu weihen.

---

[1]) ? yo bhagnacarano dârumayapîthâvalambî bhûmyâm sarpati Sây., also: der an Krücken geht. Ebenso Mahîdhara.

[2]) vançâgranrittajîvinam (s. pag. 83 n. 1) Sây., also der auf der Spitze eines Rohrstabes zu tanzen versteht, vgl. Indische Stud. 2, 86.

[3]) mirmiram Taitt. (nimishadrishtim Sây.).

[4]) das Folgende differirt im Taitt. Br. bedeutend. Es folgt daselbst zunächst in § 18 eine ganz aus der Rolle fallende Darstellung, eine Zutheilung nämlich theils des ganzen purusha selbst, theils einzelner Organe und Theile des Menschenleibes an verschiedene Gottheiten, und zwar zuerst und zuletzt die des ganzen purusha selbst, zuerst an die Rede (vâc) und zuletzt an Prajâpati, während die Zutheilung der fünf prâna (prâna, apâna, vyâna, udâna, samâna) an den Wind (vâyu), des Auges an die Sonne (sûrya), der Seele (manas) an den Mond, des Ohres an die Himmelsräume (digbhyas), dazwischen steht. Hierauf erst folgt in § 19 die Aufzählung der obigen acht Mifsgestalten („zu fett“ atyansala heifst es statt „zu dick“, „zu glatt“ atiçlakshna statt „zu kahl“), welche (nicht dem Prajâpati, sondern) den rûpebhyas (Sây. erklärt aber die Lesart arûpebhyas = samîcînarûparahitebhyah kutsitarûpâbhimânibhyah) zugehören. Ihnen schliefsen sich dann aber noch vier Andere dgl. an, ein atikirta der zu kleine, und ein atidantura der zu grofse Zähne hat, ein atimirmira der mit den Augen zu sehr zwinkert (atyartham nimishadrishtih Sây.) und ein atimemisha, der die Augen zu starr aufreifst (sadâ visphâritâkshadrishtih). Die Angabe, dafs diese Mifsgestalteten weder Çûdra noch Brâhmana sein dürfen, fehlt im Taitt. Br.

[5]) hiezu vgl. das oben p. 67. 68 Bemerkte.

[6]) an Stelle dieser Angaben stehen im Taitt. Br. zwei ganz abweichende: „eine Verschwisterte (? jâmim, nivrittarajaskâm bhogâyogyâm Sây.) dem Begehren (âçâyai), eine Jungfrau (kumârîm) der Erwartung (pratîkshâyai).“

[7]) war bereits in I, 10 da.

[8]) war bereits in I, 9 und in XI, 6 da.

[9]) s. IX, 8. [10]) s. I, 7.

Nachtrag.

Ich schliefse hier noch eine vedische Legende an, die ich leider oben an ihrer richtigen Stelle, im Eingange, neben der von Çunaḥçepa, aufzuführen versäumt habe.

Es ist dies die von mir bereits in den Indischen Stud. 1,196 sowie in dieser Zeitschrift 4, 302 [oben pag. 50. 51] besprochene, resp. übersetzte Legende des Çatapatha Brâhmaṇa 1,1,4,14-17 von dem **Stier** und der **Gattin** des **Manu**. Die Stimme dieses Stieres hatte eine gewaltige, die Asura und die Rakshas tödtende Kraft. Kilâta und Âkuli, die beiden Oberpriester der Asura, wufsten die gläubige Frömmigkeit Manu's (die demselben verbot, ihnen sei es als Priestern sei es als Gästen ihre Bitte abzuschlagen?) zu verwerthen, und ihn zu dem Opfer des Stieres zu bewegen. Und als dann jene Stimme von dem geschlachteten Stier in die Gemahlin des Manu überging und die Asura nun noch schlimmer daran waren als vorher, „denn die menschliche Stimme spricht mehr", wufsten die beiden Asura-Priester den Manu auch zu dem Opfer dieser seiner Gattin zu bringen, ohne Erfolg für ihren Zweck freilich, denn die Stimme ging nun von ihr, der geopferten, in die Opfergeräthe über, aus denen sie nicht wieder wegzubringen war.

In anderer Form kehrt diese Legende[1]) auch im Kâṭhaka (30, 1) wieder, und habe ich den dortigen Wortlaut derselben ebenfalls (285) bereits in den Indischen Studien (3, 461-62) mitgetheilt. Ihres mannichfachen Inhaltes und Interesses wegen lasse ich sie hier in extenso übersetzt folgen:

„Manu hatte Opferschaalen. Auf wie viel Asura er die setzte, die kamen alle um. Damals waren Trishṭa und Varûtrî[2])

---

[1]) der Schlufs derselben, die Angabe nämlich, dafs in den Opfergeräthen des Manu eine die Asura tödtende Stimme weilte, findet sich auch im Kâṭhaka 31, 4 so wie im Taittir. Brâhmaṇa 3, 2, 5, 9 (vol. III pag. 89 der Ausgabe von Râjendra Lâla Mitra) vor [s. oben p. 51]: vom Stier und der Gattin des Manu ist daselbst aber nicht die Rede.

[2]) also andere Namen, wie im Çatap. Br. — Im gaṇa vanaspati zu Pâṇ. 6, 2, 140 findet sich die in der zweiten Silbe wohl entstellte Form tṛishṇâ-

die beiden Oberpriester der Asura. Zu ihnen sprachen die Asura: „bittet Euch diese sechs Schaalen aus.“ Da traten die Beiden früh am Morgen (vor Manu) hin, mit den Sprüchen[1]): „dem Vâyu, o Agni! dem Vâyu, o Indra!“ „Was wünscht Ihr“ sprach er. „Gieb uns diese Schaalen.“ Er gab sie ihnen. Sie schafften dieselben nach dem Walde und zerstampften sie (daselbst). Dort streiften die Rinder des Manu umher. Ein Stier beleckte sie (die zerstampften Scherben). Wie viel Asura dén brüllen hörten, die kamen um. Da traten jene Beiden früh am Morgen (wieder vor Manu) hin (wie oben, bis) „Was wünscht Ihr“ sprach er. „Wir wollen dich bewegen, diesen Stier zu opfern.“ Jenes (die Stimme) ging nun auf die Gattin (des Manu), welche (gerade) eine Opferformel sprach, über. Aus ihr erhob sich des Tages die Stimme. Wie viel Asura sie (in dieser) sprechen hörten, die kamen um. Drum spricht das Weib des Nachts am Lieblichsten. Da traten jene Beiden früh (wie oben, bis) „Was wünscht Ihr“ sprach er. „Wir wollen dich bewegen, diese (deine) Gattin zu opfern.“ Es war bereits das Feuer um sie herum getragen[2]). Da ward Indra gewahr: „Trishṭa und Varutri, die beiden Asura-Priester, berauben den frommen Manu seiner Gattin.“ Er trat herzu und sprach: „ich will dir helfen, diese Beiden zu opfern.“ „Nein“ sprach er „ich bin nicht Herr über sie.“ „Der Gastwirth ist Herr über den Gast[3])“ sprach er (Indra). Da überliefs er ihm die Beiden. Er (Indra) setzte sich (nun) in die Nähe, einen Altarwall errichtend. Da frugen ihn die Beiden: „wer bist du?“ „Ein Brâhmaṇa.“ „Was für ein Brâhmaṇa?“

„Was nach des Brâhmaṇa Vater, was fragst du nach der Mutter sein? |

varûtrî: die erste Silbe derselben dagegen giebt uns die Correktur von Trishṭa in Tṛishṭa (rauh, heiser) an die Hand.

[1]) sie nahmen also die Miene frommer Beter an.

[2]) derselbe Zeitpunkt oben pag. 60, 68 und 69.

[3]) dies ist eine kuriose, der indischen, resp. orientalischen Gastfreundschaft wenig entsprechende, mehr nach Strandrecht schmeckende Theorie! Indra pflegt es mit der Moral nie sehr genau zu nehmen, und Manu läfst sich hier offenbar gern überreden.

Wenn in wem Veda-maaſsge Kunst, dér ist Vater, dér Groſsvater.“ ||

Da erkannten sie: „Indra ist es“ und stürzten hin. Mit dem Sprengwasser, das da war, beschoſs und schnitt er ihnen ihre beiden Häupter ab. Sie wurden zur vṛisha- und zur yavâsha-Pflanze[1]). (286) Drum verdorren diese beiden (Pflanzen) in der Regenzeit, denn sie sind vom Wasser getroffen. Jene (Frau) aber, um welche (bereits) das Feuer herumgetragen war, machte er los. Mit ihr gedieh (nun Manu). Das sind hier diese (so entstandenen) Nachkommen der Manâvî. — Weshalb er (der Opfrer) den dem (agni) Patnîvant geweihten (Bock?) losläſst, nachdem bereits das Feuer um ihn herumgetragen? Nun, jenes Gedeihen, welches Manu (hierdurch) erreichte, das eben erreicht (auch) er (damit).“

Endlich eine dritte, kürzere Form der Legende bietet die Taittir. Saṃhitâ an der ebenfalls von mir bereits bei Gelegenheit der Kâṭhaka-Sage citirten Parallelstelle dazu (6, 6, 6, 1): „Indra war dabei, den Manu seine Frau opfern zu lassen. Er entlieſs sie (aber), nachdem das Feuer (bereits) um sie herumgetragen war. Mit ihr gedieh Manu. Weshalb der Opfrer den dem (agni) Patnîvant (ganz wie eben, bis) das eben erreicht (auch) er (damit).“

Während in dieser letzten, dritten Form der Legende Indra selbst es ist, der die Frömmigkeit des Manu auf diese harte Probe stellt, seine eigne Frau opfern zu sollen, stimmen die beiden ersten Formen der Sage darin überein, diese Versuchung Manu's zwei Asura-Priestern zu übertragen. In allen drei Formen aber unterwirft sich Manu der an ihn gerichteten Aufforderung ohne das geringste Sträuben. Und nach dem Çatap. Brâhmaṇa wird denn auch das Opfer an der Manâvî wirklich faktisch vollzogen, während die beiden andern Yajus-Texte es nicht dazu kommen, sondern ihr Leben retten lassen. Und zwar die Taittir. Saṃhitâ ohne

[1]) vṛisha 1) salvinia cucullata, 2) carpopogon pruriens. — yavâsa hedysarum alhagi. Wilson.

irgend welche Motivirung, während das Kâṭhaka seinerseits auch nicht etwa auf den Gräuel des Menschenopfers als eines solchen hinweist, sondern die Rettung nur durch den Unwillen motivirt, welchen Indra[1]) darüber empfindet, dafs der fromme Manu von den beiden Asura um seine Frau geprellt werden soll.

Ist somit diese Legende hinlänglich ausreichend dafür, uns zu zeigen, dafs die Vff. ihrer obigen dreifachen Redaktion in den drei Yajus-Texten das Menschenopfer als solches unter Umständen keineswegs für unthunlich hielten, so ist ferner die im Kâṭhaka und im Çatap. Brâhmaṇa vorliegende (in der Taitt. Saṃh. allerdings fehlende) Hereinziehung des Manu-Stieres, dessen Stimme die Asura und Rakshas vernichtet, vielleicht sogar dazu angethan, uns das Menschenopfer als bereits auch in der indogermanischen Urzeit wurzelnd erscheinen zu lassen, wie wir ja ein Gleiches auch schon oben (pag. 58. 71) vermuthet haben. Nach Kuhn's trefflicher Auseinandersetzung nämlich (in seiner Zeitschrift für vgl. Sprachforschung 4, 91. 92) über den Zusammenhang dieser Sage mit der von Minos und Minotauros würde es als ein alter und ursprünglicher Zug derselben zu (287) erachten sein, dafs Manu einen menschenverschlingenden Stier besafs, insofern einestheils unter den Asura und Rakshas der indischen Legende den Ariern feindliche Stämme zu verstehen seien (wie aus dem einen der genannten Priesternamen Kilâta d. i. Kirâta[2]) hervorgehe, der zugleich Name eines wilden Bergvolkes ist), während andererntheils auf gleiche Weise dem Minotauros Jünglinge und Jungfrauen eines fremden und feindlichen Volkes (der Athener) zum Opfer gesandt würden.

Nun, auch im Uebrigen ist ja die obige Legende als ein Rest aus der Urzeit von so hoher Bedeutung, dafs wir ihr

---

[1]) auch in der Çunaḥçepa-Sage ist es Indra, der dem Rohita, in Brâhmaṇa-Gestalt, zu wiederholten Malen (sechsmal im Ganzen) den guten Rath giebt, sich dem ihm drohenden Schicksal des Opfertodes immer wieder zu entziehen.

[2]) s. Indische Studien 1, 32 [oben p. 81]. Im Pañcaviṅça-Brâhmaṇa 13, 12, 5 erscheinen die Namen der beiden Asura-Priester in der Form Kirâtâkulyau [vgl. M. Müller im Journ. R. As. S. New ser. 2, 438].

hier wohl noch einige Worte widmen können. Ein zweiter gemeinsamer Zug derselben ist ja, wie Kuhn hervorhebt, dafs, „wie der Stier des Manu zum Opfer genommen wird, so auch der Stier des Minos, der Vater des Minotauros, dem Könige aus der Tiefe des Meeres zum Opfer gesendet“ erscheint. Auf die übereinstimmende Verwebung der Gattin des Manu und des Minos (der Pasiphaë) in die Sage sodann will zwar Kuhn bei der Verschiedenheit der Züge kein Gewicht legen: doch möchte auch dieser Umstand wohl noch zu überlegen sein. Von einer Liebe der Manâvî zu dem Stier ist zwar allerdings hier nicht die Rede (aus der Liebe der Pasiphaë zu dem Stiere des Minos entstand der Minotauros), jedenfalls liegt aber doch auch hier eine sehr specielle Beziehung Beider zu einander vor. — Eine freilich sehr verblafste Erinnerung an den Stier des Manu liegt übrigens nunmehr auch auf parsischem Gebiete wohl ziemlich sicher vor. Wenn es nämlich im Bundehesch Cap. 14 (s. Windischmann zarathustr. Studien p. 78) heifst: „wie gesagt ist, dafs Manuscihr einen Widder kureshk zum Reiten brauchte,“ so wird hiermit offenbar auf eine alte Tradition, resp. wohl auf eine entsprechende Stelle in den heiligen Schriften des Avesta zurückgewiesen.

VI.

Vedische Angaben über Zeittheilung und hohe Zahlen[1].

(Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 15, 132-139. 1861.).

Die Maafslosigkeit in jeder Beziehung ist ein bekannter Charakterzug der Inder. Ihre fabelhaften Zeitperioden mit Götterjahren etc. sind berüchtigt genug. Ihre Zahlenangaben übersteigen alle Dimensionen der Möglichkeit. Man hat dem Buddhismus die Schuld gegeben, durch seine Entfesselung der aller Realität beraubten Phantasie diese Maafslosigkeit herbeigeführt zu haben. Genährt und ausgebildet hat er sie gewifs, aber nicht hervorgerufen. Sie ist vielmehr wohl direkt ein Produkt der üppigen, selbst auch in ihren Schöpfungen wie Vernichtungen maafslosen Natur, welche den einwandernden Arier in Hindostan empfing. Wenn wir nämlich den ersten Anfängen jener Sucht nachspüren, werden wir zwar bereits ziemlich hoch hinauf geführt, mitten in die Brâhmaṇa-Periode, bis in die drei Saṃhitâ des Yajurveda (Taittirîya, Vâjasaneya, Kâṭhaka) hinein. In den Hymnen des Ṛik dagegen, welche wesentlich der Zeit vor der Einwanderung nach Hindostan angehören, ist mir noch keine Spur der Art aufgestofsen: die Zahlen (z. B. geschenkter Kühe) sind wohl hie und da auch schon etwas überschwenglich, halten sich aber doch noch innerhalb der Grenzen der praktischen Möglichkeit, und von Infinitesimal-Zeitabschnitten ist noch nirgendwo die Rede.

Was zunächst die letzteren, die Zeittheilung betrifft,

[1]) Vortrag in der Braunschweiger Philologen- und Orientalisten-Versammlung 26-29. September 1860.

so ist zwar von den grofsen Weltaltern und Epochen[1] auch in der Brâhmaṇa-Zeit noch nicht die Rede[2]. Allerdings werden die Namen der vier später sogenannten mahâyuga (kṛita, tretâ, dvâpara, kali) einmal im Aitar. Brâhmaṇa 7, 15 (= Çâñkhây. çr. s. 15, 8, 11) erwähnt. Nach der Ansicht Roth's (Tübinger Doktoren-Verzeichnifs für 1858-59 p. 24 ff. Tüb. 1860) indefs ist diese Stelle, die sich auch bei Manu 9, 301 wiederfindet, wohl ein sekundärer Einschub[3]. Eine andere Stelle (Shaḍviñça Br. 5, 6) gehört einem der spätesten, ex professo nur aus Nachträgen bestehenden vedischen Werke an. — Selbst das fünfjährige yugam ist noch nicht einmal mit völliger Sicherheit im Veda nachzuweisen. Wie oft auch das Jahr mit seinen 360 Tagen behufs allegorischer Zwecke in den Brâhmaṇa genannt wird, nirgendwo darin erscheint eine feste, über dasselbe hinausgehende Zeittheilung. Die in den Saṃhitâ des Yajus (s. z. B. oben p. 80. 81) zusammenstehenden Namen: saṃvatsara parivatsara idâvatsara anuvatsara idvatsara aber, welche (von Mâdhava im kâlanirṇaya) als Namen der fünf Jahre des (133) yuga aufgefafst werden, erscheinen hie und da auch zu sechs (mit Hinzufügung von iduvatsara oder vatsara), oder zu vier, zu drei, selbst zu zwei, so dafs ihre chronologische Bedeutung jedenfalls eine schwankende ist. Der Umstand, dafs dem dreizehnten Monat hie und da (im Çatapatha Brâhmaṇa 9, 1, 1, 43. 3, 3, 18) 35 oder 36 (10, 5, 4, 5) Tage zugeschrieben werden, würde auf eine sechsjährige Schaltperiode führen[4]. —

1] das Kolossalste in dieser Beziehung haben die Jaina geleistet, s. meine Abh. über die Bhagavatî 1, 427-8. 2, 305.

2] in den tabellarischen Aufzählungen bei Gelegenheit des agnicayanam in Ts. 4, 3, 3, 1. Kâṭh. 39, 7 erscheinen auch die Gruppen: kṛitám áyânâm, tretâ 'yânâm, dvâparó 'y., âskandó 'y., abhibhûr áyânâm. Doch sind hier eben die áya d. i. die Würfel gemeint (s. Vs. 30, 18. oben p. 82., Nidânas. 1, 9), nicht die yuga, welche letztern bekanntlich ihre Namen von jenen erhalten haben. — Im Ath. 8, 2, 21 „wir schaffen dir 100, 10000 Jahre, 2, 3, 4 yuga“ ist indessen zum Wenigsten bereits von zwei yuga als zusammen die Zeit von 10000 Jahren übersteigend die Rede, s. Muir Original Sanskrit texts 1, 45. 46 (sec. ed.).

3] nach Haug p. 464 bezieht sich die Stelle gar nicht auf die yuga, sondern auf die Würfel, s. indefs Ind. Stud. 9, 315. Muir am a. O. p. 48. 49.

4] vgl. meine Abh. über die Nakshatra 2, 298. 336 und über das Jyotisha p. 23. 24. 44. 45. resp. am letztern Ort insbesondere die Angaben über das çunâ-

Dagegen hat sich die spielende Phantasie der Brâhmaṇa-Texte bereits der Minimaltheilung zugewendet. Darüber enthält Çatap. Br. 12, 3, 2, 1 ff. folgende Einzelnheiten. Das Jahr besteht aus zwölf oder dreizehn Monaten, vierundzwanzig oder sechsundzwanzig Halbmonaten, 360 Nächten und 360 Tagen, 720 Tag-Nächten, 10800 muhûrtâs. Hiernach hat jeder Tag (vgl. 10, 4, 2, 18) dreifsig muhûrta, à 48 Minuten[1]). Darauf heifst es: „jeder muhûrta hat 15 kshiprâṇi (also à 3′ 12″; kshipra bedeutet: schnell): jedes kshipram hat 15 etarhîṇi (à 12″ 48‴; etarhi bedeutet: jetzt): jedes etarhi hat 15 idânîni (à 51‴ 12⁗; idâni, eine grammatisch eigenthümliche Abstraktion aus idânîm, bedeutet ebenfalls: jetzt): jedes idâni hat 15 prâṇa (à 3‴ 24⁗ 48‴″; prâṇa bedeutet hier wohl: Athemzug): wieviel prâṇa es giebt, soviel Hauche (anâs), soviel Augenzwinkern (nimeshâs), soviel Haarporen (lomagartâs), soviel Schweifsporen (svedâyatanâni), soviel Regentropfen.“ — Aehnlich führt Mâdhava im kâlanirṇaya (Chambers 503 fol. 31 a. b.) nach Aufzählung der je dreifsig Stundennamen für die Tage der weifsen und schwarzen Hälfte des Monats[2]) wie dieselben in vier anuvâka der Taittirîyakâs aufgeführt sind (citraḥ ketur, dâtâ pradâtâ, savitâ prasavitâ, 'bhiçastâ 'numanteti | ete 'nuvâkâ muhûrtânâm nâmadheyânîti) auch die Namen von funfzehn Unterabtheilungen jedes muhûrta auf (eteshu muhûrteshv ekaikamuhûrtasya pañcadaça bhâgâḥ sûkshmamuhûrtâḥ): es sind dieselben, da Mâdhava nichts weiter angiebt, wohl als funfzehn gleichberechtigte Theile jedes muhûrta, nicht als je in (15stufiger) Abhängigkeit von einander stehend anzusehen? denn in letzterm Falle würde die Spielerei eine Division der

---

sîrîya-Fest, die in der That wohl auf einen fünfjährigen Cyclus hinführen. Sechs Jahre werden u. A. noch T. Br. 3, 4, 1, 11. 10, 4, 1 neben einander genannt.

[1]) Çat. 10, 4, 2, 25. 27 scheint etwa von einer Eintheilung des muhûrta in 80 Theile die Rede zu sein.

[2]) [der erste anuvâka enthält die Namen der muhûrta für den Tag der lichten Hälfte, der zweite die Namen für deren Nacht: ebenso der dritte und vierte die Namen für die dunkle Hälfte]. Neben diesen 60 muhûrta-Namen zählt Mâdhava auch andere 30 dgl. aus dem jyotiḥçâstra des Kaçyapa auf; und noch andere dreifsig smârtâni aus einem purâṇa; funfzehn der letzteren werden bald darauf auch in einem Citat aus Çañkha aufgeführt.

48 Minuten jedes muhûrta durch 15^{15} bedingen, während wir oben doch nur eine Division durch 15^4 hatten! Er beruft sich dabei theils auf das brâhmaṇam (tathâ ca vedabrâhmaṇam: idânîṃ tadânîm iti | ete vai muhûrtânâm muhûrtâ iti) theils auf den mantrakâṇḍa (idânîm ity âdiko 'nuvâko mantrakâṇḍe evam paṭhyate): alle diese Stellen mögen wohl einer andern Taittirîya-Schule entlehnt sein[1]) als der uns

---

1] die betreffenden Stellen sind dem letzten Buche des Taitt. Brâhmaṇa (3, 10, 1, 1 ff.) entlehnt, welches uns erst neuerdings durch die Ausgabe Râjendra Lâla Mitra's in der Bibliotheca Indica zugänglich geworden ist. Es handelt sich daselbst um die Herstellung eines dem savitar (Sonnengott) geweihten Feuer-Altars (sâvitrâgnicayanam), bei welchem 185 goldne ishṭakâs, Backsteine, verwendet werden. Es werden nämlich auf dem betreffenden Platze (der uttaravedi) neun Kreise (parimaṇḍalâ lekhâḥ) gezogen und mit jenen, den verschiedenen Zeitabschnitten zu weihenden Backsteinen belegt. Auf den neunten, äufsersten, Kreis kommen deren 30 als Repräsentanten der 15 Tage (von Aufgang bis Untergang der Sonne! schol.) der weifsen Hälfte (bis zum Vollmond hin) und je ihrer 15 muhûrta (Stunden); ebenso deren 30 auf den achten Kreis für die 15 Nächte derselben und ihre 15 muhûrta; desgl. je 30 auf den siebenten und sechsten Kreis für die Tage und Nächte der schwarzen Hälfte des Monats, resp. für deren Stunden; sodann auf den fünften und vierten Kreis je 12, als Repräsentanten der 24 lunaren Halbmonate selbst (pûrvapaksha und aparapaksha); ferner 18 Backsteine auf den dritten Kreis für die 13 Monate (incl. des Schaltmonats), wozu dann noch acht sikatâs, Sandschichten (?), hinzutreten, die keine Beziehung zu einem Zeitabschnitt haben. Der zweite Kreis wird mit 15 ishṭakâs für die muhûrtânâm muhûrtâs (dies sind die Abschnitte zu 8′ 12″ um die es sich oben handelt) belegt; der erste Kreis sodann mit deren 6 für sechs Arten von soma-Opfern (yajnakratu), nämlich: agnishṭoma, ukthya, atirâtra, dvirâtra, trirâtra und catûrâtra (es ist dies eine ganz andere Aufzählung als die sonst gebräuchliche, vgl. Ind. Stud. 9, 120. 10, 352) und mit 3 Backsteinen für die drei Jahreszeiten, die hierbei mit dem Feuer, der Sonne, dem Monde gleichgesetzt werden (was ebenfalls ganz ungewöhnlich ist). Endlich die Mitte des Kreises wird mit vier Backsteinen, welche vier Namen des Jahres (prajâpati, saṃvatsara, mahânt, ka) entsprechen, belegt. Von irgend welchem über das Jahr hinausgehenden Zeitcyclus ist hier somit nicht die Rede. — Die sonstige (sâvana-) Rechnung der Brâhmaṇa nach Nycthemeren ist hier also, strenggenommen, ähnlich wie in dem sogenannten Vedakalender, Jyotisha, in die Rechnung nach lunaren Tagen (tithi), von denen ein jeder ungefähr 24 Minuten (genauer $28\frac{7}{31}$ Min., s. Jyotisha p. 43) weniger zählt, als ein sâvana-Tag, übergegangen (ebenso Taitt. Br. 3, 1, 1, 2. 4. 5, welche Stelle nicht, wie ich Naksh. 2, 288 gethan habe, auf den periodischen, sondern eben auch auf den synodischen Mondmonat zu beziehen ist), so dafs hienach auch die hier aufgeführten dreifsig muhûrta eines jeden dieser Tage ihrerseits je um $\frac{24}{30}$ Minute kürzer sind, als die sonstigen (sâvana-) muhûrta. Es kommen ja eben einer tithi nicht 1440 Minuten, sondern nur deren $1416\frac{14}{31}$ zu, und doch werden diese hier eben so gut, wie jene beim sâvana-Tage, in dreifsig muhûrta vertheilt, wie denn ja auch von den tithi selbst dem Mondmonat die gleiche Anzahl (dreifsig) zugewiesen wird, welche ein wirklich aus 30 Tagen bestehender sâvana-Monat umfafst, während jenem eben doch nur $29\frac{32}{62}$ Nycthemera zukommen (s. Ind. Stud. 9, 463. 10, 262). Das stete in-einander-Greifen von bürgerlichen und lunaren Tagen macht den indischen Kalender so schon äufserst verzwickt: wenn es nun aber gar auch noch

bekannten, in der ich sie bis jetzt nicht nachzuweisen vermag. Die Namen nun lauten: idânîm, tadânîm, etarhi, kshipram, ajiram (hurtig), âçu[1]) (schnell), nimeshaḥ, phaṇo (expanded hood of a snake), dravan (laufend), atidravan (im Laufe überholend), tvaraṅs (eilend), tvaramâṇaḥ (desgl.), âçur (schnell, als neutrum schon dagewesen!), âçîyân (schneller), java (Raschheit) iti. — Eine dritte Stelle ist die bei Çâṅkhâyana, der im çrautasûtra 14, 75, 1-82, 1 acht eintägige d. i. nur einen Somapressungstag habende (134) soma-Opfer aufführt, die der Reihe nach bestimmt sind: für die sechs Jahreszeiten, zwölf Monate, vierundzwanzig Halbmonate, siebenundzwanzig nakshatra (als den periodischen Mondmonat markirend), 720 Tagnächte, 10800 muhûrtâs, 108000 (daçâ 'yutâny ashṭau ca sahasrâṇi) nimeshâs[2]) (à 4′ 48″), und 1,080,000 (daça prayutâny ashṭau câ 'yutâni) dhvaṅsayas (à 28″ 48‴; dhvaṅsi, mascul., bedeutet: entfallend, dahingleitend). Hier liegt somit von muhûrta ab eine Decimaltheilung vor, die zudem weit weniger tief hinabgeht, als die aus dem Çatap. Br. angeführte: eine halbe Minute (= dhvaṅsi) kann man sich etwa noch als wirklich lebendige Zeittheilung für die Zeit des Çâṅkh. sûtra gefallen lassen, obwohl auch dies schon mehr ist, als wir eigentlich erwarten sollten. Dafs dagegen die Zeittheilungsnamen des Çatap. Br. mit prâṇa = $\frac{1}{50625}$ muhûrta als Schlufsstein sowie die des Taittirîya rein chimärische Gebilde sind, ergiebt sich u. A. auch schon daraus, dafs von allen diesen Namen später nur muhûrta und nimesha bekannt sind, während die sonstigen Abschnitte ganz andere Namen tragen (: und zwar ist nimesha im Vishṇudharmottara bei Mâdhava kâlanirn. fol. 30 b, im Manu 1, 64, Gârgya[3]), Amara bei Loiseleur 1, [illegible]

---

lunare muhûrta gäbe, wie dies hier praetendirt wird, so wäre gar nicht auszukommen. Glücklicherweise hat man davon sonst nicht weiter Gebrauch gemacht, sondern den muhûrta in strikter Form als 30sten Theil eines Nycthemeron festgehalten (resp. der tithi also nicht 30 muhûrta, sondern deren nur $29\frac{32}{62}$ dgl. gegeben).

1] das TBr. hat das Mascul. âçur; ebenso auch der Commentar dazu.

2) nimesha, Augenzwinkern, ist für einen fast fünf Minuten umfassenden Zeitabschnitt kein sehr passender Name.

3) Citat in Gokulajit's saṃkshepatithinirṇayasâra Chambers 642, fol. 2 a.b., wonach 1 muhûrta = 30 kalâs = 900 kâshṭhâs = 9000 kshaṇâs = 18000

Hemacandra 136 ff. die niedrigste Stufe, im Vishṇudh. nämlich $\frac{1}{14400}$ muhûrta, bei Manu $\frac{1}{16200}$ muhûrta, bei Gârgya $\frac{1}{72000}$ muh., bei Amara und Hemac. $\frac{1}{194400}$ muhûrta. Das Bhâgavata Purâṇa 3, 11, 6 geht für truṭi gar bis auf $\frac{1}{6075000}$ muhûrta hinab).

Im Gegensatz zu diesen Minimaltheilungen der Zeit stehen die enormen Zahlhöhen[1]), in gleicher Weise wie sie ein reines Produkt der spielenden Phantasie ohne materielle Begründung.

Die älteste Aufführung von dgl. Zahlnamen geschieht bei Gelegenheit des agnicayanam, zur Zählung nämlich der verschiedenen zur Schichtung des Altars zu verwendenden Brennziegel, und zwar durchweg in Decimalsteigerung. So in einem Opferspruche der Vâjas. Saṃhitâ 17, 2 [vgl. Ts. 4, 4, 11, 4. Çatap. 9, 1, 2, 16] wo folgende Gradation stattfindet: eins, zehn, hundert, tausend, ayutam (ungeschaart, nicht zu vereinigen?) 10,000, niyutam (eingeschaart) 100,000 (laksham schol.), prayutam (geschaart) 1 Million (koṭi schol.), arbudam (Geschwulst) zehn Millionen, nyarbudam (dass.) hundert Millionen (abja schol.)[2]), samudra (135) (Ocean) tausend Millionen, madhyam (Mitte) 10,000 Millionen, anta (Ende) 100,000 Millionen, parârdha (höchster Ort) Billion. Derselben Gelegenheit gehört

lavâs = 36000 truṭayas = 72000 nimeshâs. — S. übrigens noch Whitney's Note zu Sûryasiddh. 1, 11, 12.

1) von Bruchzahlen dagegen weifs ich in den Brâhmaṇa nur die von den Vierfüfslern entlehnten Namen: ardha halb, pâda Viertel, çapha (Huf) Achtel, kalâ Sechszehntel nachzuweisen. — Die Theilung von 1000 durch 3 gilt in einer alten Legende noch als ein grofses Werk des Indra und Vishṇu [Ṛ. 6, 69, 8. Ait. Br. 6, 15. Ts. 3, 2, 11, 2] Çat. 3, 3, 1, 13. — ardha „halb" bedeutet eigentlich wohl „was noch wächst"; von den zwei anderen älteren Namen für „halb" ist der eine, sâmi ἡμι, wohl auf die Gleichheit beider Hälften (vgl. sama = halb im Monatsbericht d. Berl. Akad. 1860 pag. 74), zurückzuführen, während nema auf den Begriff der Krümmung ($\sqrt{}$nam, vgl. nemi); das Gerade ist ganz, das Krumme halb. [Ueber die atomistischen Minimalzahlen der Maafse bei Brahmanen, Buddhisten und Jaina s. Colebrooke As. Res. 5, 91 ff. Manu 8, 132 ff. Edw. Thomas im J. A. S. Bengal 1864 pag. 263. Wilson Vishṇupur. (ed. Hall) 1, 98. Varâhamihira (ed. Kern) 58, 1. 2. Woepcke im Journ. Asiatique 1863 pag. 251 ff. Ind. Stud. 8, 324. 436 ff. Bhagavatî 2, 265].

2) der schol. kennt noch zwischen nyarbuda und samudra vier weitere Zwischenstufen: kharva (Zwerg) = 10 nyarbuda, nikharva = 10 kharva, mahâpadma (grofse Lotusblume) = 10 nikharva, çañku (Pflock) = 10 mahâpadma, samudra = 10 çañku, wodurch also die ganze Reihe auf 10,000 Billionen gesteigert würde: vgl. Hemacandra 873. 874.

auch der Spruch im Kâṭh. 39, 6 an: „setze dich in eins, zehn, hundert, tausend, ayute 10,000, prayute 100,000, niyute Million, arbudhe (aspirirt) 10 Millionen, nyarbudhe 100 Mill., badve (Bündel?) 1000 Mill., samudre 10,000 Mill., madhye 100,000 Mill., ante Billion, parârdhe 10 Billionen" wo durch Einfügung von badva eine weitere Stufe gewonnen ist. — Das Pañcavinça Br. 17, 14, 2 hat bis nyarbuda, 100 Millionen, dieselbe Steigerung, fährt dann fort mit nikharvaka (eingezwergt?) 1000 Mill., badva 10,000 Mill., akshita (unvergänglich) 100,000 Millionen. Wer mit zehn akshita (von Kühen, als Opferlohn an die Priester) opfert, atha gaur bhavati, der wird go (bos[1]), d. i. nach dem schol. die Sonne): wenn er go wird, wird er auch agni, wenn er agni wird, erreicht er den Hausherrn des Jahres etc. — Çâñkhâyana çrauta s. 15, 11, 7 hat nach nyarbuda die Gradation nikharvâde 1000 Millionen, samudre 10000 Mill., salile (Wasser) 100,000 Mill., antye Billion, anante zehn Billionen. — Bis arbudam geht auch Yâska in der Nirukti 3, 10, es durch ambuda „wasserspendend, Wolke" erklärend, von der Unzahl der Regentropfen. — Von allen diesen Zahlnamen über tausend ist nur ayuta, μυριοι in nicht seltenem Gebrauch (zu den im Petersburger Wörterbuch s. v. angeführten Stellen füge ich noch hinzu: Pañcav. Br. 19, 13, 6. 21, 18, 3. Çâñkh. 15, 16, 17. 18). Auch badva findet sich einige Male im Aitar. Brâhmaṇa 7, 21. 23: dve dve sahasre badvânâm, çatam badvâni sapta ca, yasmint sahasram brâhmaṇâ badvaço gâ vibhejire, doch hat es daselbst wohl schwerlich den Werth von 1000 Millionen, wie im Kâṭhaka, oder gar 10000 Millionen wie im Pañcavinçabr., sondern bedeutet wohl nur „Bündel, Koppel, Heerde", von √bandh mit mangeln-

[1]) derselbe für uns fast wie ein schlechter Witz („der ist ein Rind") klingende Ausdruck kehrt Pañcav. 18, 3, 3 wieder: esha vâ anaḍuho lokam âpnoti ya evaṃ veda, esha vai jyotishmantam puṇyaṃ lokaṃ jayati ya evaṃvidvân etena yajate: „wer also weiſs, der erlangt die Welt des Lastochsen (d. i., des âditya, nach Sâyaṇa): es erlangt nämlich eine lichte, reine Welt, wer also wissend hiemit opfert." — Vgl. über den Ochsen als Sinnbild des Jahres Ath. 4, 11, 11 und meine Abh. über Omina und Portenta in den Abhh. d. Berl. Akad. 1858 pag. 388.

der Aspiration[1]) abzuleiten (wie yûtha Heerde auf dieselbe Wurzel yu zurückgeht, woher ayuta, niyuta, prayuta stammen). Die übrigen Zahlen haben kein wirkliches Leben, obwohl sie allerdings, wenn auch mit mannichfachen Differenzen, auch in späterer Zeit noch sich bewahrt haben. So im MBhârata 2, 2143-44 wo Yudhishṭhira seine Reichthümer, die er im Spiele einsetzen will, aufzählt, in folgender Gradation: ayutam 10000, prayutam 100,000, padmam (Lotusblume) Million, kharvam (gezwergt) 10 Mill., arvudam 100 Mill., çañkham (Muschel) 1000 Mill., mahâpadmam 10,000 Mill., nikharvam (eingezwergt) 100,000 Mill., koṭi (äufserste Spitze) Billion, madhyam 10 Bil- (136) lionen, parârdham 100 Billionen, saparam (mit dem Höchsten verbunden) 1000 Billionen. Hemacandra 873. 874 steigt noch zwei Stufen höher auf: ayutam, laksha[2])-prayuta-koṭayaḥ, arbudam 100 Millionen, abjam (Lotusblume), kharbam, nikharbam, mahâmbujaṃ, çañku, vârdhi (Ocean), antyam, madhyam, parârdham (100,000 Billionen). Auch Albîrûnî bei Reinaud (mémoire sur l'Inde) geht so hoch, wenn er sagt: „les Indiens continuent jusqu'au dixhuitième chiffre.“ Die Palme aber trägt das Râmâyaṇa davon, welches sich 6, 4, 56-61 bis zu zehntausend Sexillionen versteigt (eins mit vierzig Nullen): dies war die Zahl der Affen, welche der Affenfürst Sugrîva dem Râvaṇa gegenüberstellte: nach den dortigen Angaben nämlich sind hundert hunderttausende eine koṭi, 10 Millionen: — hunderttausend koṭi heifsen çañkha, Billion: — 100,000 çañkha heifsen vṛinda (Haufen), 100,000 Billionen: — 100,000 vṛinda heifsen mahâvṛinda (grofser Haufen) 10000 Trillionen: — 100,000 mahâvṛinda heifsen padma, 1000 Quadrillionen: — 100,000 padma heifsen mahâpadma 100 Quinquillionen: — endlich 100,000 mahâpadma heifsen kharba, 10 Sexillionen. Erst mit 1000 koṭi, 100 çañkha, 1000 vṛinda, 100 mahâvṛinda, 1000 padma, 100 mahâpadma, und 1000

[1]) Das Wort badvan Pañcavinça 1, 1, 4, Name für den Weg zum Opferplatze, wird vom schol. durch sthira, fest, erklärt: bada sthairye, vanip.

[2]) laksha, a mark a spot [Ziel Ṛik 2, 12, 4]; davon, in obiger Bedeutung, lâkshâ (schon bei Pâṇini 4, 2, 2) Lac, von den (100,000 d. i.) unzähligen Insekten benannt, welche dies Harz bereiten (vgl. die Cochenille).

kharba von Affen (d. i. mit 10,000 Sexill., 10000 Quinquill., einer Quinquillion, einer Quadrillion, 100 Trillionen, 100 Billionen und 10000 Millionen) erschöpft sich die Phantasie Vâlmîki's, oder besser des elenden versifex, der diesen Zusatz gemacht hat. Dafs es bei diesen rein imaginären Zahlen sehr wild durcheinander geht, und sie sich gegenseitig in's Gehege kommen, bezeugt u. A. auch MBhâr. 5, 7197, wo es heifst:

tadâ çatasahasrâṇi prayutâny arbudâni ca |
ayutâny atha kharvâṇi nikharvâṇi ca Kaurava ||
Râmaḥ çarâṇâm saṃkruddho mayi tûrṇam nyapâtayat |

„Râma schofs auf mich Hunderttausende, Millionen, zehn Millionen, zehntausende, 1000 Millionen, 100,000 Millionen von Pfeilen", wo somit ayutâni „zehntausende" der Gradation nach im Sinne von „hundert Millionen" gebraucht ist. — Noch gegenwärtig im Gebrauch sind koṭi a crore = 10,000 und laksha a Lakh = 100,000.

Wie exorbitant nun auch die aus den Brâhmaṇa angeführten Zahlen sind, und wie sehr sie eben rein als ein Gebilde der spielenden Phantasie erscheinen, so lassen es sich dieselben doch angelegen sein, sie mit dem Scheine der Wirklichkeit zu umkleiden. Die Forderungen an Rindern, welche für bestimmte Opfer als Lohn für die Priester gemacht werden, und die Dank-Strophen, welche die Freigebigkeit bestimmter Fürsten zu feiern gedichtet sind, legen hiefür Zeugnifs ab: vgl. die obigen Stellen aus Pañcav. 17, 14, 2. Aitar. Br. 8, 21. 23. Çatap. Br. 13, 5, 4, 8 ff. — Was übrigens diese eben angeführten Dankstrophen betrifft, so ist für ihr richtiges Verständnifs eine Stelle des Kâṭhaka 14, 5 von Interesse, wo dieselben, als der hyperbolische Ausdruck frischen Dankgefühles (vgl. Acad. Vorles. über ind. Lit. Gesch. p. 120. 121), geradezu Lügen genannt werden: yo gâthânârâçaṅsîbhyâm sanoti tasya na pratigṛihyam, anṛitena (137) hi sa sanoty, anṛitam hi gâthâ, 'nṛitam nârâçaṅsî „wer für Singvers (gâthâ) und Schmeichelvers (nârâçaṅsî) spendet, von dem ist nichts anzunehmen: denn er spendet für Lüge: denn Lüge ist der Singvers, Lüge der Schmeichelvers." Aehnlich heifst es im Taittirîya Brâhmaṇa

1, 3, 2, 6. 7: devā́ vái bráhmaṇaç cā́ 'nnasya ca çámalam ápâghnan | yád bráhmaṇaḥ çámalam ā́sît | sā́ gā́thâ nârâçaṅsy àbhavat | yád ánnasya | sā́ súrâ || 6 || tásmâd gā́yataç ca mattásya ca ná pratigṛíhyam | „Die Götter schlugen vom Gebet (brahmaṇaḥ) und von der Nahrung das Böse (çamalam, eig. das zu Sühnende) hinweg. Das Böse des Gebets ward zur gâthâ nârâçaṅsî (männerpreisender Singvers), das Böse der Nahrung ward zur surâ (berauschendes Getränk): darum darf man von einem Singenden (man erwartet: Besungenen!) und von einem Trunkenen nichts annehmen." Gegenüber diesen und anderen dgl. die Annahme von Geschenken aller Art geradezu verbietenden, oder doch nur bescheidene Opferlöhne festsetzenden, Bestimmungen [1]) finden sich denn aber viel zahlreichere andere, welche den obigen Angaben entsprechend die ungemessensten Opferlöhne für die Priester verlangen: so stipulirt Lâṭyâyana 9, 1, 9 für die sechszehn Priester des Königsweihe-Opfers (râjasûya) ausdrücklich 240,000 Rinder. Vgl. ferner die stufenweise Steigerung des Opferlohns beim Rofsopfer, Menschenopfer und Allopfer (Çatap. Br. 13, 5, 4, 24. 6, 2, 18. 7, 1, 13), so wie alle jene Opfer, bei denen geradezu Entäufserung des ganzen Eigenthums an die Priester (sarvavedasadakshiṇa, sarvasvadakshiṇa) gefordert wird. Allerdings geschieht dies wohl nur sinnbildlich, zur Anerkennung der unbegränzten Verpflichtung (vgl. Zwei vedische Texte über Omina und Portenta p. 398-9). Andere dgl. Angaben sind aber dafür ganz ernsthaft gemeint. Eine der interessantesten derselben, die uns zugleich auf unser eigentliches Thema, die Bezeichnung grofser Zahlen, die hierbei indefs in anderer Weise vor sich geht, zurückführt, ist die Bestimmung des Opferlohnes für die einzelnen Ceremonieen eines: dûṇâça „schwer zu vernichten", oder: durâça „schwer zu erreichen" oder: bahuhiraṇya „mit viel Gold versehen" genannten, nur einen Somapressungstag enthaltenden soma-Opfers (ekâha).

[1]) je älter je bescheidener, je später je maafsloser — wird vielleicht als ein Criterium hierbei aufgestellt werden dürfen? [vgl. hierüber Ind. Stud. 10, 52 ff].

Bei den sechszehn Stufen desselben werden in arithmetischer Progression um das Doppelte, nach Pañcaviñça Br. 18, 3 (Lâṭy. 8, 10, 1 ff. Kâtyây. 22, 9, 1-6), folgende Gaben an Gold gefordert: 1) dvâdaçamânam hiranyam Gold zum Maafse von zwölf (über die Werthseinheit sogleich): — 2) caturviñçatimânam, Gold zum Maafse von 24: — 3) dve caturviñçatimâne 2 × 24 (48): — 4) catvâri caturviñçatimânâni 4 × 24 (96): — 5) ashṭau caturv. 8 × 24 (192): — 6) shoḍaça caturv. 16 × 24 (384): — 7) dvâtriñçatam caturv. 32 × 24 (768): — 8) catuḥshashṭim caturv. 64 × 24 (1536): — 9) ashṭâviñçatiçatam caturv. 128 × 24 (3072): — 10) dve ashṭâviñçatiçatamâne, wörtlich nur 3 × 128 (256): jedoch verlangt die arithmetische Progression, wie der Commentar (vgl. Lâṭy. 8, 10, 2. Kâty. 21, 9, 2) richtig bemerkt, dafs man hier und fortab unter mâna „Maafs" (138) caturviñçatimâna „Maafs von 24" zu verstehen habe, weil sonst statt der Steigerung ein plötzliches Sinken eintreten würde: für diese Abkürzung beruft sich Sâyaṇa zur Analogie auf das Hypokoristikon Bhâmâ für Satyabhâmâ: wir haben also 2 × 128 × 24 (6144) vor uns: — 11) catvâry ashṭâviñçatiçatamânâni 4 × 128 × 24 (12288): — 12) ashṭâv ashṭâviñçatiçatamânâni 8 × 128 × 24 (24576): — 13) shoḍaçâ 'shṭâviñç. 16 × 128 × 24 (49156), nebst hundert Ochsen, einem goldnen Schmuck (rukma = nishka Lâṭy.) für den hotar und einem (goldnen, Lâṭy.) Kranz für den udgâtar: eine verhältnifsmäfsig bescheidene Extraforderung[1]): — 14) dvâtriñçatam ashṭâviñç. 32 × 128 × 24 (98304): — 15) catuḥshashṭim ashṭâviñç. 64 × 128 × 24 (196608): — 16) ashṭâviñçatiçatam ashṭâviñçatiçatamânâni 128 × 128 × 24 (393216): esha vâ anaḍuho lokam âpnoti etc. wie bereits oben p. 96 not. angeführt. Es giebt dies in Summa 786,420, resp. bei Kâtyâyana, der noch 17) die udayanîyâ ishṭi mit dem doppelten des für 16) angesetzten Lohnes d. i. 786,432 hinzufügt, 1,572,852 Werthe. Die als zusammenfassende Einheit derselben festgehaltene Zahl 24 ist entweder nur ein Nothbehelf zur bequemeren Rechnung, oder

[1]) ob etwa ursprünglich die einzige Forderung überhaupt?

beruht wirklich — und dies ist wohl in der That anzunehmen — auf dem Bestehen eines grofsen das entsprechende Maafs habenden Goldstückes resp. Goldgewichtes, wovon das in erster Linie genannte dvâdaçamânam die Hälfte wäre. So ist auch von einem hiranyam suvarnam çatamânam „das Maafs von hundert habenden schönfarbigen Golde" (d. i. Goldstück oder Goldbarre) als Opferlohn im Çatapatha Brâhmana häufig die Rede, s. 12, 7, 2, 13. 9, 1, 4. 13, 1, 1, 4. 2, 3, 2. 4, 1, 13. 2, 7. 13. 14, 3, 1, 32. Kâthaka 8, 5. 22, 8: einmal finden sich drei dgl. gefordert Çatap. 5, 5, 5, 16: ein andermal vier 13, 4, 1, 6. Auch ein rukmah çatamânah „das Maafs von 100 habender Goldschmuck" wird verlangt Kâthaka 14, 8: und zwei derselben Çatap. 5, 4, 3, 24. 26. Es sind dies den obigen enormen Forderungen gegenüber[1]) bescheidene, daher den Stempel der Wirklichkeit tragende Maafse. — Was nun das als letzte Einheit zu Grunde liegende Maafs betrifft, so geben die Commentare zu den Brâhmana bei andern dgl. Gelegenheiten mehrfach den Werth eines Rindes dafür an[2]]. So erklärt Harisvâmin zu Çatap. 13, 4, 2, 1 sahasrârha als Werthbezeichnung eines Rosses durch „1000 Kühe werth"; ebenso der samkshiptasâra zu Kâty. 22, 10, 33 çatârha im (139) gleichen Falle (vgl. auch Lâty. 9, 4, 15) durch „100 Kühe werth." Für das Wort dvâdaçamâna dagegen an der obigen Stelle des Kâty. 22, 9, 1 wird das zu Grunde liegende Maafs als das Gewicht eines krishnalam, schwarzes Korn des abrus precatorius, gleich dem späteren raktikâ (rothes Korn desselben),

[1]) zu ihnen stimmt im Allgemeinen, obschon bei weitem weniger hoch hinauf sich versteigend, auch was Çânkhâyana im çrautasûtra 14, 32, 7 ff. verlangt. Danach ist der durâça in der dunklen Hälfte zu feiern, und findet bereits am Tage vor der Weiheceremonie Vormittags eine Opferspende an die Sonne, Abends eine dgl. an den Mond statt, bei deren ersterer ein goldner, die Gestalt der Sonne tragender Çatavala, während bei der andern ein silberner, die Gestalt des Mondes habender dgl. als Opferlohn verlangt wird; çatavala wird vom schol. durch çatavali erklärt, bedeutet also wohl: 100 Falten habend? Sodann sind bei dem Schlusse eines jeden stotra — und dies Opfer hat als agnishtoma [s. Ind. Stud. 10, 353] 12 derselben — triçatam 103 (der Comm. indefs trinçatam, dreifsig) dgl. çatavala zu geben (triçatam triçatam çatavalân dadâti), oder soviel der Opfernde an Gold geben will (womit nach dem Satze: „Standespersonen bezahlen nach Belieben" offenbar mehr gemeint ist, als das Festgesetzte).

2] vgl. Ts. 6, 1, 10, 1 go-arghám evá sómam karóti, go-arghám yájamânam, go-arghám adhvaryúm.

angegeben: und so erklären die scholl. zu Kâtyâyana auch das Wort çatamâna (dessen Erklärung leider im schol. zu der ersten Stelle des Çatap. Br., wo es vorkömmt, durch eine Lücke fehlt) durchweg mit raktikâçataparimitam, 100 raktikâ messend: so zu Kâty. 4, 4, 28. 15, 6, 30. 32. 7, 38. 20, 1, 6. 23. 2, 6 (wo auch ein silbernes çatamânam erwähnt wird). 5, 6. 26, 2, 10. 20 (wo ebenfalls von Silber). 3, 10. 4, 5. 7, 41. Für diese Erklärung nun möchte die sonstige, im schwarzen Yajurveda ziemlich häufige Nennung des kṛishṇala, resp. çatakṛishṇala als eines Goldgewichtes in der That ziemlich entscheidend sein: vgl. aufser den im Petersburger Wörterbuch unter kṛishṇala 2) angeführten Stellen noch folgende: Wer sich vor dem Tode fürchtet soll (vgl. Kâṭhaka 11, 4. Taittir. Saṃh. 2, 3, 2, 2) eine an prajâpati gerichtete çatakṛishṇalâ „mit 100 k. als Opferlohn versehene“ Ceremonie (ishṭi) vollziehen, wie Mâdhava im kâlanirṇaya fol. 23 b. aus der çruti citirt, indem er zugleich kṛishṇalâḥ durch suvarṇaçalâkâni (çakalâni, zweite Hand) yavatrayaparimitâni „drei Gerstenkörner grofse Goldstäbchen“ erklärt (vgl. hiezu Manu 8, 134. Çulvapariçishṭa 7, 27. Omina und Portenta pag. 398). — Von einem çatakṛishṇala „Gewicht von hundert k.“ bilden je vier hiraṇyakṛishṇalâni „goldene k.“ einen Abschnitt (avadânam) Anupadasûtra 9, 6. Kâṭhaka 11, 4. — Jeder der Wettfahrenden erhält ein kṛishṇalam als Belohnung Taitt. Brâhm. 1, 3, 6, 7. — Bei den prayâja genannten Ceremonieen sind fünf goldene k. (hiraṇyakṛishṇalâni) zu opfern Kâṭhaka 11, 4. — Je nachdem wir also die eine oder die andere Einheit zu Grunde legen, würde die oben für das dûṇâça-Opfer geforderte Summe sich entweder auf den Werth von 1,572,852 Rindern, in Goldstücken je zum Werthe von 24 Rindern, oder auf die gleiche Anzahl goldener kṛishṇala je zum Gewichte von drei Gerstenkörnern belaufen. Nach Sir William Jones wiegen die Samenkörner des abrus prec. „from the average of numerous trials“ $1\frac{3}{16}$ grain (s. Colebrooke As. Res. 5, 92)[1].

1] in dem ersten Bande der As. Res. p. 403 wird $1\frac{5}{16}$ gr. angegeben: vgl. hierzu Stenzler in der Z. d. D. M. Ges. 9, 671. Edw. Thomas in s. zweiten Abh. On ancient Indian weights (p. 19) giebt der ratti (raktikâ) $1\frac{3}{4}$ gr.

Das caturviṅçatimânaṃ würde somit 28½ gr. wiegen, d. i. den sechsten Theil einer Madras and Bombay new gold rupee (à 165 gr., s. Prinsep's Useful Tables ed. Thomas p. 6.): und der Gesammtbetrag der obigen Forderung würde somit c. 11320 dgl. Gold-Rupieen à 15 Rupieen Silber, also 113,200 Thaler betragen, eine Summe, die zwar nicht so groſs ist, wie die, welche sich ergeben würde, wenn man den Werth einer Kuh als Einheit nimmt, die aber dennoch auch schon bedeutend genug ist, um für die Prätensionen der brahmanischen Priester und ihre gierige Habsucht ein sprechendes Zeugniſs abzulegen. Bei weitem höher endlich würde diese Summe noch steigen, wenn dabei für krishṇala nicht das Gewicht, sondern die Gröſse als Maaſsstab anzunehmen wäre. Die einheimischen Angaben über den Werth des k. sind eben leider höchst widersprechender Art [; statt drei Gerstenkörner werden auch deren vier, oder umgekehrt nur deren zwei dafür angegeben, s. Colebrooke on Indian weights and measures am a. O. der As. Res. und Algebra p. 2. Der Name krishṇala wird resp. in modernen Texten neben raktikâ auch durch den Namen der Pflanze selbst: guñja oder guñjâ ersetzt, s. Pet. Wört. s. v. guñja].

VII.

Buddhismus.

(Aus Bluntschli's Staatswörterbuch 1857. p. 279—283).

Der Buddhismus ist in seinem Ursprunge eine der großartigsten, radikalsten Reaktionen zu Gunsten der allgemeinen Menschenrechte des Individuums gegenüber der erdrückenden Tyrannei sogenannter göttlicher Geburts- und Standesvorrechte. Er ist das Werk eines einzigen Mannes, der sich Anfang des sechsten Jahrhunderts vor Christus im östlichen Indien gegen die brahmanische Hierarchie erhob, und durch die Einfachheit und ethische Kraft seiner Lehre einen vollständigen Bruch des indischen Volkes mit seiner Vergangenheit herbeiführte. Mitten unter die trost- (280) losen Verrenkungen aller menschlichen Gefühle, wie sie das brahmanische Kastenwesen und Staatsthum mit sich führte, unter die lebendige Sehnsucht nach einer Erlösung aus dem irdischen, individuellen Dasein, welches sich für die große Masse des Volkes nur in so qualvollen, eingeschnürten Formen zeigte, und aus dem ewig wechselnden Kreislauf der Wiedergeburten, wie ihn die an der Stelle des früheren einfachen Glaubens an Unsterblichkeit allmählig entwickelte Lehre von der Seelenwanderung in nie endender Mühe und Qual voraussetzte, trat jener Mann mit seinem Evangelium von der gleichen Berechtigung aller Menschen ohne Unterschied der Geburt, des Standes oder Ranges, ja des Geschlechtes sogar, und von der durch die richtige Erkenntniß und den richtigen Wandel allein, aber auch von Jedem, früher oder später zu erreichenden Auflösung des individuellen Daseins.

„Der Schmerz — lehrte er — ist nothwendiger Zustand jeder Existenz, — die Entstehung der Existenz ist verursacht durch Leidenschaft in einer früheren Existenz, — die Unterdrückung der Leidenschaft ist somit das einzige Mittel, neuer Existenz und mit ihr dem Schmerze zu entgehen, — die Hindernisse, die sich dieser Unterdrückung in den Weg stellen, müssen beseitigt werden." War in den drei ersten dieser Lehren nichts besonders Neues, dieselben vielmehr schon vor ihm in den Schulen der Brâhmanen vorgetragen worden, denen im Gegensatze zu der Unendlichkeit der Weltseele das Aufhören jeder beschränkten persönlichen Existenz, das zurückkehrende Eingehen in jene Weltseele ebenfalls als höchstes Ziel der Spekulation galt, so war dafür die vierte Lehre, resp. die Anwendung, welche „Buddha", der Erwachte, davon machte, sein ausschliefsliches Verdienst und Eigenthum. Unter diesen „Hindernissen zur Unterdrückung der Leidenschaft" verstand er eben nicht blos den sinnlichen Hang der menschlichen Natur, sondern auch alle die Hemmnisse der individuellen geistigen Thätigkeit, welche das Brâhmanenthum geschaffen hatte. Nur durch die angestrengteste eigene Thatkraft sei es überhaupt möglich, den rechten Weg zur Erlösung aus dem Jammer der individuellen Existenz zu finden und inne zu halten: es müsse also ein Jeder nicht nur selbst für sich möglichst gerade zum Ziele zu kommen streben, sondern es dürfe auch Niemand dem Andern dabei irgendwie hinderlich in den Weg treten: Jeder müsse vielmehr im Gegentheil dem Andern möglichst jedes solche Hindernifs aus dem Wege zu räumen und ihn durch Güte und Mitleid, Liebe und Sanftmuth auf den rechten Weg zu bringen suchen, und zwar sei eben Jeder in gleichem Grade, Keiner mehr als der Andere, nicht nur berechtigt, sondern auch im Innersten verpflichtet, nach jener Erlösung zu ringen.

Und mit dieser Lehre, die den ungeheuersten Kontrast gegen das exklusive Brâhmanenthum bildete, trat Buddha ferner nicht blos, wie dies bisher bei jeder Lehre im Gebrauch war, in die Schulen der Brâhmanen, sondern direkt vor das

ganze Volk, zog in der Sprache des Volkes predigend überall umher, und lud Alle ohne Unterschied ein, Theil zu nehmen an diesem neuen Evangelium „der eigenen Kraft zum Ziele der eigenen Vernichtung.“ In der That, in diesem furchtlosen Auftreten, in der Verachtung aller ihn bedrohenden Gefahren zeigt sich uns bei aller Demuth dieses seines Zieles ein kühner Held, würdig des Kriegergeschlechtes, dem er entstammte, eine Persönlichkeit, wahrhafter Bewunderung werth, zumal wenn wir bedenken, unter welchen Verhältnissen er auferzogen war, — als ein Königssohn nämlich, in allem Pompe und üppigen Glanze eines indischen Fürstenhofes! Aber inmitten alles dessen, was das Leben verschönert, im Besitze eines zärtlichen Vaters, dreier geliebter schöner Frauen, eines kleinen Sohnes, dennoch zum Bewufstsein der Vergänglichkeit alles Irdischen erwacht, verliefs er, 29 Jahre (281) alt, die Seinen, um zunächst herumziehend als Bettler und fahrender Schüler bei den weisesten der Brâhmanen sich zu unterrichten, und nach siebenjährigen Meditationen dann selbst als Lehrer der armen, im Dunkel pfadlos verirrten Menschheit aufzutreten, von Ort zu Ort wandernd und predigend. Der ungeheuerste Erfolg ward denn auch bald seinen Bemühungen zu Theil: von allen Seiten stömten ihm Anhänger zu, denen er ihren Platz in der neuen Gemeinde nur nach dem Alter oder ihrer sonstigen Würdigkeit zuwies, und gegen die Anfeindungen und Nachstellungen der Brâhmanen fand er bald Schutz bei mehreren der kleinen Fürsten, die freudig diese Gelegenheit ergriffen, sich der drückenden Vormundschaft Jener zu entledigen.

Das unmittelbare Ziel freilich, welches er vor Augen hatte, die völlige Entledigung von allen irdischen Bedürfnissen, die absolute Entsagung des Ich, um zur schliefslichen Absorption und Freiheit zu gelangen, war zu esoterisch, für die grofse Masse des Volkes zu wenig ansprechend, und überdem zu sehr mit den augenblicklichen Mitteln, die zur Befreiung von dem bisherigen Drucke nöthig waren — dazu brauchte man ja gerade Kraft und Energie! — im Widerspruche, als

daſs es hätte alsbald den Vordergrund einnehmen dürfen. Buddha erkannte dies auch selbst sehr wohl, und theilte deſshalb seine Anhänger in zwei Theile, in die Geistlichen, d. i. diejenigen, welche schon jetzt auf jenes Ziel loszusteuern sich kräftig fühlten, und in die Laien, welche sich erst noch zu diesem Streben selbst, resp. für eine neue Geburt vorzubereiten und geschickt zu machen hatten. Als Grundprincip seiner Lehre hat jenes Ziel erst in späterer Zeit seinen Einfluſs, und zwar natürlich einen sehr ertödtenden, entnervenden ausgeübt, obschon hie und da durch modificirte Auffassung in geringerem Grade, als man es erwarten sollte. Zunächst aber trat es vor den Mitteln zurück, die zu seiner Durchführung dienen sollten, und welche die individuelle Kraft jedes Einzelnen ja gerade recht wach und lebendig riefen, so daſs die ersten Jahrhunderte des Buddhismus uns ein ungemein wohlthuendes, rein menschliches Bild gewähren und der Einfluſs desselben als ein überaus segensreicher erscheint. Befreit von der wuchtigen Last wüster Satzungen, athmete der Inder wieder einmal frei auf, und gewann das Leben lieb, in welchem er fortab nicht mehr Druck und Verfolgung, nur liebevolles Mitleid und brüderliche Theilnahme von seinen Mitbrüdern in der Gemeinde zu erwarten hatte. Das Bewuſstsein, einer solchen Gemeinde anzugehören, freies Glied einer freien Genossenschaft zu sein, gab seinem Gemüthe eine bis dahin ganz unerhörte Schwungkraft. Mit welcher Begeisterung die neue Lehre die Herzen ihrer Bekenner erfüllte, davon legen die Berichte über die Missionare gültiges Zeugniſs ab, welche Buddha aussandte, dieselbe überall jeglichem Volke und Lande zu verkünden, und die in ihrem frischen, frommen Glaubenseifer, ihrer todesmuthigen Selbstaufopferung in nichts hinter den christlichen Märtyrern und Missionaren zurückstehen. Hieher gehören auch die Felseninschriften jenes buddhistischen Königs Piyadâsi (Açoka), der um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr. ganz Hindostan beherrscht zu haben scheint (wenigstens finden sich diese Inschriften gleichlautend im Nordosten, der Mitte und dem Westen

Hindostans wieder), und darin das ganze Volk zu gegenseitiger Duldung und Schonung, zu liebevollem Benehmen, zur Vermeidung alles Uebelwollens und zu steter öffentlicher Beichte auffordert, wie diese letztere von Buddha als die einzige, wahrhafte Sühne für begangene Vergehen angeordnet war. In der That ein seltener Inhalt auf dergleichen Dokumenten, die uns ja sonst fast nur von Eroberungszügen und blutigen Thaten mächtiger Krieger berichten!

Als Buddha nach fast fünfzigjährigem Wirken im 85sten Jahre seines Lebens (282) starb, war das Gefühl der Verehrung für ihn unter seinen Anhängern ein so mächtiges, daſs die Gebeine des theuern Lehrers zerstückt und als Reliquien durch ganz Indien vertheilt wurden. Man errichtete, besonders in der Nähe der Klöster, welche den Geistlichen als Sammelpunkt dienten, gewaltige thurmartige Gebäude über ihnen — und hier haben wir den Ursprung der später so allgemein gewordenen Reliquienverehrung zu suchen. Die Sammlung seiner Aussprüche und Bestimmungen geschah bald darauf, muſste aber, weil sie blos mündlich abgefaſst worden zu sein scheint, später noch mehrfach wiederholt werden, und hat sich im südlichen Indien, in Ceylon, wohin der Buddhismus sehr früh vordrang, erst im ersten Jahrhundert vor Chr., im nördlichen Indien sogar erst noch ein Jahrhundert später schriftlich fixirt — und zwar je in einer verschiedenen Sprache, dort in Pâli, hier in Sanskrit, was für die gegenseitige Kritik und Authentität von groſser Bedeutung ist. Es hat sich daraus im Verlauf ein fast unabsehbares Schriftenthum entwickelt, ebenso wie sich die buddhistische Kirche sammt ihrem Ritus und Ceremoniell aus den unscheinbarsten Anfängen zu einem ganz imposanten, formreichen, aber groſsentheils inhaltsleeren Gebäude umgewandelt hat. Auch die Dogmatik des Buddhismus hat ganz ungeheuerliche Dimensionen angenommen, insofern das mythisch-religiöse Bedürfniſs seiner Anhänger auf Buddha's Persönlichkeit beschränkt, und bei dem völligen Mangel wirklichen Stoffes auf die willkürlichen Schöpfungen der Phantasie angewiesen, in diesen,

besonders wohl auch in dem Wunsche, die brâhmanischen Göttersagen zu überbieten, jedes Maafs poetischer Licenz überschritt. „Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nur ein Schritt“, und die grotesken Gestalten der buddhistischen Einbildungskraft mit ihren kruden Absurditäten mögen zwar den Buddhisten selbst sehr erhaben dünken — denn sie glauben wirklich daran! — können aber in uns nur Widerwillen und Ekel, höchstens bedauerndes Mitleid erregen.

Desto lieber richten wir unsern Blick auf das viele Gute, das der Buddhismus durch seine reine, entsagende Moral und die Anforderungen, die er an jeden Einzelnen als Solchen richtet, gewirkt hat. Für Indien selbst, und die Erweckung eines neuen geistigen Lebens hat er auch sonst noch ganz Unschätzbares geleistet. Die Wissenschaft verdankt ihm z. B. auch fast die einzigen brauchbaren historischen Dokumente, die Indien bietet. Der Sitte der Inschriften, welche durch die grofsartigen Kloster- und Tempelbauten aufkam, zu denen Jeder sein Scherflein, das mit seinem Namen daran verzeichnet ward, beitragen konnte, verdanken wir die ältesten Proben indischer Schrift und Volkssprache. Von besonderer Bedeutung aber war es, dafs die Blüthe des Buddhismus in Indien in dieselbe Zeit fiel mit den griechischen Ansiedlungen in den nordwestlichen Theilen des Pendschâb. Bei der völligen Nichtachtung der Nationalitäten, bei dem ganz universalistischen Charakter des Buddhismus ist hierdurch dem Einflusse griechischer Bildung und Wissenschaft auf Indien eine breite Strafse geöffnet worden, auf welcher derselbe nach vielen Richtungen hin ganz bedeutend eingedrungen ist und eingewirkt hat. Diese Verbindung mit den fremden Eroberern, den Griechen zunächst und dann auch deren Nachfolgern, den Indoskythen, scheint freilich in späterer Zeit auch theilweise die Verdrängung des Buddhismus aus Indien befördert zu haben, indem die Brâhmanen ihre Sache, mit den Farben der Nationalität umkleidet, dem Patriotismus indischer Fürsten und Krieger vorgeführt haben mögen, hat aber andererseits höchst wesentlich die Verbreitung erleichtert, welche derselbe

schon früh aufserhalb der nordwestlichen Grenzen Indiens gefunden hat. Der Einflufs, der dadurch auf die Entstehung gnostischer Sekten, insbesondere auch der Manichäer, aber auch in weiterer Folge auf die (283) ganze Ausbildung des katholischen Ritus und Ceremoniells, wie es sich gerade jetzt erst zu bilden begann, geübt worden ist, kann in seiner ganzen Ausdehnung noch nicht genügend übersehen werden. Wir wissen z. B. von einem buddhistischen Mönche mit Bestimmtheit, dafs er, Christ geworden, neben Uebersetzungen aus dem Indischen auch christliche Traktate verfafst hat. Sollte dies das einzige Beispiel gewesen sein? oder sollten nicht vielleicht auch umgekehrt christliche Missionare, nach Indien gepilgert und dort mit dem so ähnlichen buddhistischen Kirchenwesen und Ritus in Berührung gekommen, geradezu sich demselben angeschlossen haben? vielleicht in dem sichern Glauben, dafs derselbe eben ein christlicher sei. Haben ja doch die katholischen Missionare in Tibet noch in neuerer Zeit, über die frappanten Berührungen der beiden Kulte erstaunt, den buddhistischen alles Ernstes für eine Aeffung des Teufels erklärt: und die Sagen des Mittelalters von dem asiatischen Priesterkönig Johannes erledigen sich jedenfalls einfach im Hinblick auf das tibetische Papstthum und vielleicht ähnliche hierarchische Erscheinungen in Central-Asien. Ueber diese wechselseitigen Einwirkungen wird jedenfalls mit der Zeit, wenn uns die buddhistischen Quellen erst zugänglicher werden, noch sehr viel neues Licht aufgehen.

Die direkte Ausbreitung des Buddhismus durch seine Missionare über ganz Indien, Ceylon, den indischen Archipel, Hinterindien, Japan, China und Central-Asien ist natürlich das Werk vieler Jahrhunderte gewesen, und scheint sich nach aufsenhin besonders lebhaft in der Zeit erstreckt zu haben, wo sein Terrain in Indien selbst immer mehr beschnitten ward. Den schliefslichen Sieg über ihn in Indien scheint das Brâhmanenthum etwa im neunten oder zehnten Jahrhundert nach Chr. davon getragen zu haben. Die eigentlichen Gründe seines Unterliegens daselbst liegen noch nicht ganz klar zu Tage,

da es in der That wunderbar erscheint, wie das indische Volk, nachdem es einmal die Freiheit von allem Kastenwesen kennen gelernt hatte, sich doch wieder hat in dieselben harten Bande schlagen lassen. Aus den Berichten chinesischer Pilger in Indien sehen wir, daſs der Verfall daselbst im sechsten Jahrhundert nach Chr. bereits begonnen haben muſs, da er im siebenten Jahrhundert schon sehr bemerklich hervortrat. Die Hauptauswanderung der buddhistischen Geistlichkeit scheint sich nach Tibet gerichtet zu haben, wo sie bekanntlich noch jetzt ihren glänzendsten Sitz und auch die weltliche Herrschaft ganz in Händen hat. An Zahl der Bekenner überhaupt überragt der Buddhismus noch jetzt alle andern bestehenden Religionsformen, da man gewöhnlich ein Viertheil der ganzen Bevölkerung der Erde als ihm zugethan rechnet.

VIII.

Das Dhammapadam.

Die älteste buddhistische Sittenlehre.

(Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 14, 29-86. 1860).

Vorwort.

Unter dem Namen Dhammapadam, Lehrsprüche[1]), liegen uns 423 Strophen in Pâli vor, welche zu den ältesten und kostbarsten Dokumenten der buddhistischen Literatur gehören. Nach den Angaben des c. 420 p. Chr. in Ceylon verweilenden Buddhaghosa, in seinem ausführlichen Commentar dazu, haben diese Verse sämmtlich als Aussprüche Buddha's selbst zu gelten, und theilt er darin für einen jeden derselben die betreffende Veranlassung unter genauer Angabe der Einzelnheiten, oft in höchst interessanter Weise, mit. Wie wenig Gewicht man nun auch im Allgemeinen auf diese einzelnen Legenden zu legen haben wird[2]), so ist doch jene Tradition an und für sich, welche die Verse auf Buddha selbst zurückführt, durchaus nicht von der Hand zu weisen. Ihr Inhalt nämlich steht dazu in solchem Einklang, dafs es in der That höchst wahrscheinlich ist, dafs wenn auch nicht alle, so doch ein guter Theil dieser Strophen entweder wirklich direkt so aus Buddha's Munde hervorgegangen sei, oder doch wenigstens Aussprüche von ihm enthalte, die seine

---

[1]) siehe die Note zu v. 44.

[2]) entsprechend etwa wie auf Legenden über Christus aus dem neunten oder zehnten christlichen Jahrhundert. — Einige dieser Legenden sind in der That wohl nur aus mifsverstandenen Worten des Textes entstanden, vgl. 166. 227, ähnlich wie dies bei den angeblichen Verfassern vedischer Verse oft vorkommt. S. auch das zu 141 Bemerkte.

Schüler in metrische Form brachten[1]. Wann?, wo? und durch wen? dann aber die vorliegende Sammlung derselben[2]) stattgefunden hat, bleibt damit noch unerledigt. Da indessen in (30) der Inschrift von Bhabra, dem Sendschreiben des berühmten Königs Piyadasi (Asoka) an die von ihm zur Redaktion der heiligen Texte berufene Synode von Magadha (nach Lassen 246 a. Chr.), neben den „moneyasûta, le sûtra du Solitaire" ausdrücklich auch die „munigâthâ, les stances du Solitaire", wie Burnouf übersetzt, als Vorlage erwähnt werden[3]), so liegt es nahe, wie jene moneyasûta mit den vorliegenden sutta, so auch diese munigâthâ mit unserm dhammapadam zu identificiren, dessen Verse ja durchweg von dem schol. als gâthâ bezeichnet werden, vgl. auch v. 101. 102. Es wäre somit die erste Redaktion unseres Textes bereits dem dritten Jahrh. a. Chr. zuzuschreiben. Mit Rücksicht darauf freilich, dafs sich das Dhammapadam als solches bis jetzt noch nicht bei den nördlichen Buddhisten vorgefunden hat[4]), während die Pâlisutta in den sûtra derselben ihr Analogon finden, bleibt es zunächst allerdings sichrer, sich mit der in Ceylon erst c. 160 Jahre später (80 a. Chr.) stattgehabten ersten schriftlichen Fixirung der heiligen Texte auch für das Dhammapadam zu begnügen. Dies ist dann aber auch wohl die jüngste Grenze für die erste Redaktion desselben, über die wir nicht weiter herabgreifen dürfen.

Die hohe Alterthümlichkeit der Verse des Dhammapadam ergiebt sich insbesondere daraus, dafs sich die

---

[1]) wenn der verdienstvolle Herausgeber des Dhammapadam auf p. VII seiner Vorrede meint, die Verse des Dhammapadam wie der Jâtaka seien „Fragmente älterer Schriften, welche Gotama Samana excerpirt habe", so scheint mir dies denn doch etwas zu weit gegriffen.

[2]) s. v. 44. 45.

[3]) vgl. mein Schriftchen: „Die neuesten Forschungen auf dem Gebiet des Buddhismus" p. 56 (Ind. Stud. 3, 172) und Köppen's treffliches Werk: „Die Religion des Buddha" I, 183. 184.

[4]) einzelne Stücke der Sammlung kehren allerdings auch bei ihnen im Sanskrit wieder (aber an andere Legenden angeknüpft), so die vv. 141. 142. 188. 188-192, ebenso wie einige auch in brahmanischen Schriften, Manu und Mahâ-Bhârata s. 47. 109. 131. 150. Unmittelbare Beziehungen zu den brahmanischen nîtiçâstra oder çataka sind mir nicht zur Hand, aufser etwa 155.

buddhistische Terminologie darin verhältnifsmäfsig noch sehr wenig ausgebildet zeigt. Von Namen Buddha's z. B. erscheinen nur Gotama (s. 296-301), Sammâsambuddha (s. 59. 187. 392), Buddha selbst (s. 75. 179. 180. 191. 296) und Sugata (s. 285), aber die beiden letzten Namen erscheinen daneben auch, ebenso wie tathâgata (s. 254. 276) rein in appellativischer Bedeutung zur Bezeichnung der wie Buddha Erwachten (s. Cap. XIV), ohne dafs etwa bei dem häufigen Plural: buddhâs an eine Aufzählung verschiedener bestimmter Vorgänger und Nachfolger zu denken wäre, wie denn überhaupt von der ganzen späteren Hagiologie (Bodhisatta, Paccekabuddha, Anâgâmin u. dgl.) noch keine Spur sich zeigt. Von prägnant buddhistischen Ausdrücken kommen aufser einigen noch weiter unten zu nennenden nur folgende vor: nibbâna (s. 23), saṃsâra (s. 60), pâra (s. 23), die vier sacca (s. 190), aṭṭhañgika magga (s. 191), khandha (s. 202), saṃkhâra (s. 203), nâmarûpa (s. 221), sambodhiañga (s. 89), sotâpatti (s. 178), uddhaṃsotas (s. 218), 36 sotas der Begier (s. 339), âsava (31) (s. 89), oghatiṇṇa (s. 370), pubbenivâsa (s. 423), niraya und apâya (s. 126), mâra (s. 7), âbhâssara (s. 200), saddhamma (s. 1), pâtimokkha (s. 185), kâsâva (s. 9), thera (s. 260), sâvaka (s. 60), sekha (s. 45), puthujjana (s. 60). Die Ausdrücke bhikkhu (s. 31), samana (s. 142), pavajita (s. 74), muni (s. 49), ariya (s. 22), arahat (s. Cap. VI) finden sich in demselben Sinne gebraucht wie bei den Brahmanen selbst, und ohne die einigen derselben im Verlauf zu Theil gewordene hierarchische Färbung. So wird denn auch der Name brâhmaṇa selbst ohne Weiteres direkt für den buddhistischen Weisen beansprucht und verwendet (s. 142), ebenso wie die Ausdrücke brahmacârin und brahmacariya (s. 142), sotthiya (s. 295), nahâtaka (s. 422), isi und mahesi (s. 281). Hieher gehören auch sajjhâya (s. 241) und upanisâ (s. 75). Unmittelbare Polemik gegen brahmanische Einrichtungen und Lehren sind im Ganzen selten (vgl. 70. 106. 107. 141. 164. 167. 316-18. 393. 394. 396). — Einige Verse zeigen geographische Spuren, dafs sie im nördlichen Hindostan abgefafst sind (s. 304. 322). — Zur

Zeit von 352 bestanden die heiligen Texte noch nicht schriftlich, sondern nur mündlich.

Die Ansicht der Tradition freilich, dafs die ganze Sammlung wie sie vorliegt auf Buddha zurückzuführen sei, ist nicht haltbar. Dagegen spricht u. A. die mehrfache Erwähnung der buddhistischen Trias: buddha, dhamma, saṃgha s. 191. 194. 206-298[1]), welche wohl erst auf Rechnung der Concile zu setzen sein, nicht Buddha selbst bereits angehört haben wird. Auch die Erwähnung der magischen Kraft (iddhi), durch die Luft zu fliegen, als Eigenthum der Asketen (s. 175), die sich ursprünglich bei Buddha selbst wohl nur auf den Gedankenflug bezogen haben wird, gehört hieher, so wie die Erwähnung des Pâtimokkha (s. 185), falls dies Wort auf das so genannte Werk zu beziehen ist, und die mehrfache Polemik gegen falsches Asketenwesen (s. 307).

Eines speciellen Eingehens auf den Inhalt der Sammlung glaube ich mich enthalten zu dürfen: er mag für sich selbst sprechen[2]). — Die Anordnung und Vertheilung des Stoffes darin ist eine rein äufserliche, nach gewissen Stichwörtern gemachte. Die 423 Verse (gâthâ) sind nämlich in 26 Capitel (vagga, varga) vertheilt, je nachdem ein bestimmtes Wort in ihnen eine hervorragende Stellung einnimmt. Dieses Wort giebt dem Capitel seinen Namen: nur das erste und das einundzwanzigste Capitel weichen hiervon ab, indem nämlich letzteres vermischten Inhaltes ist, und ersteres seinen Namen von der Form der darin enthaltenen Verse erhält, die ihm indefs nicht einmal eigenthümlich ist, sondern mehr oder weniger in allen übrigen Capp. ebenfalls wieder- (32) kehrt. Zur besseren Uebersicht folgen hier die Namen der einzelnen Capp. nebst ihrer Verszahl.

I. (20) Parallelverse. IV. (16) Die Blumen.
II. (12) Achtsamkeit. V. (16) Der Thor.
III. (11) Das Denken. VI. (14) Der Verständige.

[1]) hier übrigens buddha appellativisch im Plural!
[2]) vgl. Köppen I, 450.

VII. (10) Die Würdigen.	XVII. (14) Zorn.
VIII. (16) Tausend.	XVIII. (21) Schmutz.
IX. (13) Das Böse.	XIX. (17) Der Gerechte.
X. (17) Strafe.	XX. (17) Der Weg.
XI. (11) Das Alter.	XXI. (16) Vermischtes.
XII. (10) Das Selbst.	XXII. (14) Hölle.
XIII. (12) Die Welt.	XXIII. (14) Der Elephant.
XIV. (18) Der Buddha.	XXIV. (26) Begier.
XV. (12) Das Glück.	XXV. (23) Der Bhikkhu.
XVI. (12) Liebes.	XXVI. (41) Der Brâhmaṇa.

Es findet nun hiebei der bemerkenswerthe Umstand statt, dafs die am Schlusse der einen von den drei zur Herausgabe benutzten Handschriften (A) in sechs Versen mitgetheilte Angabe der Verszahl für die einzelnen Capp. hievon mehrfach abweicht: insofern nämlich daselbst bei Cap. V statt 16 Versen (gâthâ) deren 17, bei Cap. XII statt 10 deren 12 gezählt werden, also zusammen drei mehr, während bei Cap. XIV statt 18 Versen nur 16, bei Cap. XX statt 17 Versen nur 16, bei Cap. XXIV statt 26 Versen nur 22, und bei Cap. XXVI statt 41 Versen nur 40, also zusammen acht weniger angegeben werden, so dafs im Ganzen die Differenz 5 Verse beträgt und die Gesammtzahl 423 sich somit auf 418 reducirt. Hiermit stimmt auch eine bei Upham, the Mahâwansi vol. 3, 212-214 mitgetheilte Aufzählung überein, die aber noch einen Vers weniger hat, nämlich bei Cap. XVIII nur 20 Verse statt 21 zählt. — In derselben Handschrift A folgt indefs auf jene ersten 6 vv., welche die Verszahl der einzelnen Capp. so verschieden von unserm Text angeben, noch ein Vers, der die Gesammtsumme derselben auf 423 bestimmt, also mit unserm Texte übereinstimmt. Buddhaghosa ferner kommentirt in der That die in den Handschriften sich findenden 423 Verse sämmtlich, und giebt auch am Schlufse seines Commentars ausdrücklich diese Zahl an. Wenn somit auch in jener ersten Ueberlieferung sich ein älterer Textzustand abspiegelt, so geht doch der unsere bereits um c. 1440 Jahre

zurück, und wird es im Uebrigen wohl für immer unmöglich bleiben, die Differenz zu schlichten.

Die Herausgabe des Pâli-Textes nach drei Copenhagener Handschriften nebst einer lateinischen Uebersetzung und reichen Auszügen aus dem Commentar des Buddhaghosa verdanken wir dem dadurch hochverdienten dänischen Gelehrten N. Fausböll (Hauniae 1855), der sich jetzt mit der Herausgabe der Jâtaka, Vorgeburtslegenden, beschäftigt. Seine Uebersetzung ist mir ein (33) sehr wesentliches Hülfsmittel bei der meinigen gewesen, doch hoffe ich als Nachfolger wie billig Einiges besser getroffen zu haben. Die metrische Form des Originals habe ich in derselben identisch[1]) beibehalten, und mufs deshalb für mehrfache Härten im Ausdruck um Entschuldigung bitten: ich meine aber, dafs die Treue vorgeht, und wenn man in dieser Beziehung etwa der Ansicht sein möchte, dafs eine prosaische Uebersetzung vielleicht noch angemessener gewesen wäre, so möchte ich dem entgegnen, dafs gerade der Zwang, den man sich bei einer metrischen Uebersetzung auferlegt, zu einer viel eingehenderen Ueberlegung des Textsinnes nöthigt, als bei einer prosaischen Uebersetzung erforderlich ist. Ausgelassen habe ich Nichts, wohl aber des Metrums wegen hie und da einige Wörter einschieben müssen, die durch Klammern markirt sind. — Zur Erleichterung des Verständnisses, wie des Ueberblickes, habe ich einige termini technici, wie nibbâna, bhikkhu, tathâgata, brâhmaṇa, muni u. dgl. beibehalten, andere stets auf dieselbe

---

[1]) nur dafs ich bei dem (32 Mal vorkommenden) Vaitâlîya-Metrum den ersten Fufs in a. c. stets zweisilbig, und in b. d. stets dreisilbig gegeben habe, während das Original darin den verschiedensten Schwankungen unterliegt. Für die Kürzen dieses ersten Fufses bin ich freilich mehrfach genöthigt gewesen Längen zu substituiren: vgl. die Verse 15-18. 24. 44. 45. 80. 95. 145. 179. 180. 184. 235-38. 240. 284. 285. 324. 334. 341-44. 348-350. 362. 371. 388. In 184. 371 habe ich den letzten Fufs viersilbig, nicht fünfsilbig gegeben. Die drei Verse, in denen Trishṭubh und Jagatî gemischt sind (84. 208. 310), habe ich in Trishṭubh übertragen. — Bis auf vier Verse in Jagatî (144. 281. 326. 338), 29½ in Trishṭubh (19. 20 [sechs pâda]. 40. 46. 54. 83. 94. 108. 125. 127. 128. 141. 142. 143b. [zwei pâda] 151. 177. 221. 280. 306. 309. 325. 328. 329. 331. 345-47. 353. 354. 390) und einen, aus Trishṭubh und Anushṭubh gemischt (330) sind alle übrigen 354 Verse Anushṭubh (Çloka), und zwar 34 derselben sechs pâda enthaltend, statt der gewöhnlichen vier.

VII. (10) D ... ket, pamâda Unachtsamkeit,
VIII. (16) T ... arhat würdig etc. und zugleich
IX. (13) ... eines jeden die betreffenden
X. (17)
XI. (1
XII
XII
X

... jenem Heiligen, Ehrwürdigen, Vollständig-Erwachten!

I. Parallelverse.

... ichten[1]) aus dem Herz[2]) folgern, im Herz ruhen, dem Herz entstammt.
Wenn mit verderbtem Herzen wer spricht oder handelt irgendwie,
Dem folgen daraus nach Schmerzen, wie das Rad auf des Zugthiers Fuſs.

2 Die Pflichten aus dem Herz folgern, im Herz ruhen, dem Herz entstammt.
Wenn mit geklärtem Herzen wer spricht oder handelt irgendwie,
Dem folget daraus nach Freude, wie das Rad auf des Zugthiers Fuſs.

3 „Er schimpfte mich, er that mir weh, besiegte mich, er raubte mir",
Welche da Diesem nachhängen, deren Feindschaft zu Ruh' nicht kömmt.

4 „Er schimpfte mich, er that mir weh, besiegte mich, er raubte mir",

---

[1]) dhamma, s. dharma, etymologisch identisch mit lat. firmus, von √dhar, halten, eig. was hält oder zu halten ist, daher: Pflicht, Satzung, Ordnung, Gesetz, Lehre; aber auch allgemeiner: Natur einer Sache, Zustand (s. 279. 353), Beziehung eines Dinges (384) u. dgl., s. Köppen I, 227. saddhamma „die wahre, gute Lehre" bezeichnet prägnant die buddhistische Lehre, s. 38. 60. 182. 194. 364.

[2]) manas, Gemüth, Herz, Sinn.

Welche Diesem nicht nachhängen, deren Feindschaft zur
Ruhe kömmt.

5 Denn nicht durch Feindschaft Feindschaften zur Ruh' kommen hier irgendje,
Durch Nicht-Feindschaft zur Ruh' sie gehn. Dies ist ein ewiglicher Satz.

6 Thoren, die es nicht einsehen: „wir sollen uns bezähmen hier."
Welche es aber einsehen, da kommet aller Streit zur Ruh'.

7 Wer da lebt, nur nach Lust schauend[1]), in seinen Sinnen unbezähmt,
In dem Genufs kein Maafs einhält, faul, seiner Manneskraft beraubt[2]),
(35) Den bewältigt bald Mâra[3]), wie der Wind einen schwachen Baum.

8 Wer da lebt, nicht nach Lust schauend, in seinen Sinnen wohlbezähmt,
In dem Genufs das Maafs einhält, zuversichtlich, voll Manneskraft,
Den bewältiget nicht Mâra, wie der Wind einen fels'gen Berg[4]).

9 Wer bei Unreinheit (des Herzens) das rothe Kleid[5]) anthuen sollt'[6]),
Ohne Sinnzähmung und Wahrheit, ist nicht würdig des rothen Kleids.

---

[1]) s. 349. [2]) s. 112.

[3]) Mâra, der „Verderber", Repräsentant der Sinnlichkeit, der Verführung und somit des Bösen überhaupt, s. v. 8. 34. 37. 40. 46. 57. 105. 175. 274. 337. 350. Köppen I, 88. 253 ff. Etymologisch wohl von √mar, mori herzuleiten, nicht von √smar, memor esse, worauf einer der Namen des mit ihm (s. 46) sachlich identischen Liebesgottes der Brâhmanen, Smara nämlich, hinführen könnte.

[4]) s. 81.

[5]) „das rothe Kleid", kâsâvam, s. kâshâyam, des Bettelmönchs: s. v. 10. 307. Köppen I, 342. — Das Wortspiel des Textes „anikkasâvo kâsâvam" liefse sich wiedergeben durch „das unreine Kleid" vgl. 395. Dergleichen Wortspiele finden sich noch mehrfach in unserm Texte, so 99. 283. 324. 326. 344. 388, so wie verschiedene derartige etymologische Erklärungen, so 265. 269. 388.

[6]) der schol. erwähnt hier eine andere Lesart: paridadhassati, also ein Futur aus der Special-Form.

10 Doch wer ausspie[1]) die Unreinheit, mit Tugenden[2]) wohlangethan,
Begabt mit Zähmung und Wahrheit, der ist würdig des rothen Kleids.

11 Wer im Nicht-Wesen das Wesen, im Wesen das Nicht-Wesen sieht[3]),
Die erfassen nicht das Wesen, irrigem Wollen zugethan.

12 Wer im Wesen kennt das Wesen, das Nicht-Wes'n im Nicht-Wesen auch,
Die erfassen dann das Wesen, richtigem Wollen zugethan.

13 Wie über schlechtgedecktes Haus der Regen stürzend bricht hindurch,
So über ungeschulten Geist Leidenschaft stürzend bricht hindurch.

14 Wie über wohlbedecktes Haus Regen stürzend nicht bricht hindurch,
So über wohlgeschulten[4]) Geist Leidenschaft stürzend bricht nicht durch.

(36) 15 Hier schon trauert und trau'rt hinscheidend[5]) auch,
Wer da bös handelt; er trauert beiderorts.
Denn er trauert und wird gequälet sehr,
Wenn er sieht alle das Elend seines Werks.

16 Hier freut sich und hinscheidend freuet sich,
Wer da gut handelt; er freut sich beiderorts.

---

[1]) zu vantakasâvo vgl. vantâsa 97. vantamala 261. vantadosa 268. vantalokâmisa 378. Das „Ausspeien“ soll zur Bezeichnung des Ekels dienen, den man vor aller moralischen Unreinheit empfindet.

[2]) sîla, s. çîla eig. das Ruhen worin, pflegen einer Sache, prägn. gute Sitte, Tugend.

[3]) ähnliche Gegensätze in 209. 292. 316-19. 372.

[4]) subhâvita s. 89. 106. 107.

[5]) (idha—) pecca, s. pretya, dahingegangen seiend, nämlich paraloke in die andere Welt nach dem schol., s. 16-18. 131. 132. 306. Vgl. idha — lokasmim, hier in der Welt 247. parattha, in der andern Welt 177. 306. uyyoga der Aufbruch dahin, und pâtheyyam Reisezehrung dafür 235. 237. ubho loke, beide Welten 269. asmim loke paramhi ca, in dieser und in jener Welt 168. 169. 242. 410. asmâ lokâ param gatam, wer aus dieser Welt zur andern geht 220. vitinnaparaloka, wer die andre Welt in Abrede stellt 176. Vgl. noch idha — huram in 20, hurâhuram 334 und das in den Edikten des Piyadasi so häufige hidalokika — paralokika.

Er freut sich und er fühlt sich hocherfreut,
Wenn er sieht alle die Reinheit seines Werks.
17 Hier fühlt Schmerz und hinscheidend fühlet Schmerz,
Wer da bös handelt; er fühlt Schmerz beiderorts:
Fühlt Schmerz, denkend: „ich hab' gethan Böses“.
Immer mehr leidet er, in's Unheil[1]) eingeh'nd.
18 Hier ist froh und ist froh hinscheidend auch,
Wer da gut handelt: er ist froh beiderorts:
Ist froh, denkend: „ich hab' gethan Gutes“.
Immer mehr fröhlich er wird, zum Heil[2]) eingeh'nd.
19 Ob auch gar viel[3]) Heilsames sprechend, wer da
Unachtsam auf sich nicht danach auch handelt,
Dem Kuhhirt gleich, der da zählt Andrer Kühe,
Wird Solcher nicht theilhaftig der Asketschaft[4]).
20 Wer, ob auch nur Heilsames wenig sprechend,
Nachwandelt den Lehren der Satzungsordnung,
Wer Leidenschaft meidet und Hafs, Bethörung,
Wer richtig erkennt, wohlbefreiten Geist's ist,
Wer nichts begehrt weder hier noch im Himmel[5]),
Ein Solcher wird theilhaftig der Asketschaft.

(37) **II. Achtsamkeit.**

21 Achtsamkeit ist des Ewigen[6]), Unachtsamkeit des Todes[7]) Pfad!

---

[1]) duggatim, s. durgatim, s. 240. 315-18. Nach dem schol. von den apâyadukha, Höllenqualen (s. 428) zu verstehen. S. not. zu 126.

[2]) sugatim s. 319, nämlich er wird, nach dem schol., 57 koṭi (à 10 Millionen) und 60 Hunderttausende von Jahren die himmlischen Freuden in Tusitapura (s. Köppen I, 252) geniefsen. S. not. zu 126.

[3]) s. 258. 259. 262.

[4]) sâmañña, s. çrâmaṇya, von samana Asket, s. v. 311. (382). Der schol. dagegen erklärt das Wort durch Gemeinschaft (also sâmânya) und bezieht es auf die Gemeinschaft, resp. Betheiligung an dem Wege zum Heil und an der dadurch zu erlangenden Heilsfrucht (des nibbâna nämlich).

[5]) idha vâ huraṃ vâ. Nach Clough, Pâli Grammar pag. 74, bedeutet: huram the other world, a future state. Es ist also wohl eine Form aus svar, Himmel, entsprechend dem zend. hûrô. Vgl. hurâhuram in 384.

[6]) amatapadam: unter diesem „amṛita, Unsterblichen, Ewigen“ ist nach dem schol. das nibbâna zu verstehen, welches ajâtattâ na jîyati na miyyati, weil es nicht geboren, increatum, ist, auch nicht vergehen kann: s. not. zu 23.

[7]) der Tod gilt den Buddhisten, abgesehen von dem rein menschlichen Gefühl, besonders deshalb als ein Uebel, weil er das Streben nach dem nibbâna

Die achtsam auf sich, nicht vergehn[1]). Unachtsame sind Todten gleich.

22 Dies vollständig erkannt habend, die der Achtsamkeit Kundigen
In Achtsamkeit die Freud' suchen, sich haltend in der Edlen Näh'[2]).

23 Die nachsinnenden, bestând'gen, stets feste Kraft darzeigenden
Weisen berühren nibbâna, die allerhöchste Seligkeit[3]).

24 Des Aufstehenden[4]), sich Besinnenden,
Und des Reinwerk'gen, bedachtsam Handelnden,
(38) Des sich Zähmenden, pflichtg'mäfs Lebenden,
Und auf sich Achtsamen Ruhm vermehret sich.

---

unterbricht, ehe man noch für dieses reif geworden ist. S. v. 44-48. 86. 128. 129. 135. 150. 170. 287. 288.

[1]) na mîyanti, s. na mîyante. Der schol. erklärt diese Worte durch: „na maranti, ajarâmarâ honti, sie sterben nicht, sind frei von Alter und Tod.“ Es will dies zu dem nibbâna nicht recht passen.

[2]) ariyânaṃ gocare ratâ. Zu gocara s. 11. 12. 92. 93. 135. 179. ariya, s. ârya, edel kehrt wieder 79. 164. 190. 191. 206. 208. 236. 270 und zwar ohne den prägnanten Nebensinn, den der schol. hier dem Worte giebt, indem er es durch buddhapaccekabuddhasâvakânam erklärt. S. Köppen I, 397 ff.

[3]) nibbânaṃ yogakkhemam anuttaram. Zu nibbâna, s. nirvâṇa „das Verwehen“, Aufhören der individuellen weltlichen Existenz s. 32. 75. 134. 184 (paramam). 203. 204. 226. 285 (Sugatena desitam). 289. 344. 369. 372. Das Verbum parinibbanti 126, und das Adjectiv nibbâna 283. Vgl. Köppen I, 219. 304 ff. — Statt nibbâna steht auch akata das Ungeschaffne 383, anakkhâta das Unsagbare 218, agatâ dis die unbetretne Gegend 323, amata das Unsterbliche, Ewige 21 (s. die note dazu). 374. 411, amatam padam der unsterbliche Ort 114, accutaṃ thânam der unbewegte Ort 225, padaṃ santaṃ (çântam) saṃkhârûpasamaṃ (saṃskâropaçamam) sukham der ruhige selige Ort, wo die Einkleidungen aufhören 368. 381, visaṃkhâra Entkleidung 154, jâtikhaya der Geburten Ende 423, dukkhassânta Ende des Schmerzes 275. 376, dukkhassa khayam dasselbe 402, dukkhûpasama Beruhigung des Schmerzes 191. (390), suññato animitto vimokkho ganz ledige, unbeschränkte Erlösung 92. 93, pâra das Ufer 85 (°gâmin). 86. 348 (bhavassa pâraga, das a. U. des Seins erreichend). 355. 385. 414. Vgl. antimasârîra im letzten Leibe weilend 352. 400 (351). nirupadhi, ohne Substrat für neue Existenz 418. loke parinibbuta, schon hier befreit 89. [Zu der rein nihilistischen Bedeutung, die man dem Wort nirvâṇa giebt, kann ich mich somit nicht verstehen. Da es in 114 ausdrücklich amatam padam genannt wird, so erhellt, dafs bei allem Aufhören, Vernichten der Individualität es doch eben ursprünglich nicht das Nichts ist, in welches sich dieselbe auflöst, verweht, erlischt, sondern vielmehr gerade das Unsterbliche, Ewige, in welches sie eingeht, vgl. hiezu Ind. Stud. 9, 150. 151. und meine Abh. über die Bhagavatî 2, 196. 237. 305].

[4]) s. 25. 168. 280. Das „Aufstehen“ ist wohl gegen die Faulheit und Trägheit gerichtet: in 386 finden wir jedoch das Gegentheil „den Sitzenden“ gelobt, wobei dann an den in Meditation Versunkenen zu denken ist. S. noch 91.

25 Durch Aufstehen und Achtsamkeit, durch Zähmung und durch Bändigung
'ne Insel[1]) schafft sich der Weise, welche die Fluth[2]) nicht überschwemmt.

26 Die der Unachtsamkeit pflegen, Thoren sind's, einfältige Leut',
Der Weise aber Achtsamkeit wie einen theuren Schatz bewahrt.

27 Nicht der Unachtsamkeit pflege, nicht mit Lust noch Wollust Verkehr,
Denn der Achtsame, Sinnende erreichet ausgebreitet Glück.

28 Wenn durch Achtsamkeit der Kluge forttreibet die Unachtsamkeit,
Der Einsicht Palast ersteigend, kummerlos auf gramvollen Schwarm,
Wie vom Berg nieder auf die Erd', der Weise auf die Thoren blickt.

29 Der Achtsame die Achtlosen, der Wachsame die Schlafenden,
Wie rasches Roſs die schwache Mähr', hinter sich läſst der Einsicht'ge.

30 Durch Achtsamkeit hat Maghavan der Götter[3]) Vorsitz sich erlangt.
Die Achtsamkeit man lobet stets, Unachtsamkeit getadelt wird.

31 Der bhikkhu[4]), der da Achtsamkeit übt, sich scheut vor Unachtsamkeit,
Zieht einher, dünne und dicke[5]) Bande zwingend, dem Feuer gleich.

32 Der bhikkhu, der da Achtsamkeit übt, sich scheut vor Unachtsamkeit,

---

[1]) s. 236. [2]) s. 47. 287. 370.

[3]) devânam, s. 44. 45. 56. 94. 105. 177. 181. 200. 224. 230. 366. 420. Köppen I, 249.

[4]) bhikkhu, Bettelmönch, s. 32. 73. 75. 142. 243. 266-7. 272. 343. 360 ff. Köppen I, 331.

[5]) aṇumthûlam s. 265. 409.

Wird nicht verfall'n dem Verderben, weilt in der Näh' nibbâna's schon.

III. Das Denken.

33 Schwankend ist, unstet das Denken, schwer zu hüten schwer einzuhemm'n,
Zurecht biegt sich's der Einsicht'ge, wie der Pfeilschmidt den Rohresschaft.

(39) 34 Der Fisch, geworfen auf das Land[1]), aus seiner Heimath[2]) fortgeholt,
Zappelt; also auch das Denken, zu entfliehen Mâra's[3]) Bereich.

35 Des schwer zu haltenden, leichten, nach eignem Wunsch sich richtenden
Denken's Bezähmung ist heilsam: bezähmtes Denken bringet Glück.

36 Das schwer zu seh'nde, sehr feine, nach eignem Wunsch sich richtende
Denken hüte der Einsicht'ge: behüt'tes Denken bringet Glück.

37 Das weitgeh'nde, alleinzieh'nde, körperlos', im Herz ruhende[4])
Denken wer da zusammenhält, frei der von Mâra's Banden wird.

38 Wer unbeständigen Denkens die wahre Lehre nicht erkennt,
Von umherschwankender Klarheit, dessen Einsicht zur Füll' nicht kömmt.

39 Wer unbeflecketen[5]) Denkens, unbetroffenen Geistes ist,
Von Gutem wie von Bösem[6]) frei, — Furcht giebt's nicht für den Wachsamen.

---

[1]) s. 98.
[2]) oka Heimath, Heimwesen s. 87. 91. 404.
[3]) hier steht Mâra geradezu für maccu, mṛityu s. 86.
[4]) guhâsayam.
[5]) anavassuta, s. anavasruta, s. 400.
[6]) s. 267. 412. Çatapatha Brâhmaṇa 14, 7, 1, 22.

40 Dem Kruge[1]) gleich hier diesen Leib erkennend,
Dies Denken hier als eine Burg[2]) hinstellend,
Bezwing' man den Mâra mit Einsichtswaffen,
Hüt' ihn besiegt, halte sich frei von Einkehr[3]).

41 In Kurzem weh! wird dieser Leib auf der Erde gelagert sein,
Erbärmlich, des Bewufstseins baar, wie ein nutzloses Stückchen Holz[4]).

42 Was ein Hasser dem Hasser thun mag, oder Feind an seinem Feind[5]), —
Irregeleitetes Denken schaffet dir[6]) mehr des Uebels noch.

(40) 43 Nicht dás Mutter thut, noch Vater, noch die andern Verwandten all', —
Richtig geleitetes Denken schaffet dir[7]) mehr des Guten[8]) noch.

IV. Die Blumen.

44 Wer wird hier diese Erd' besiegen wohl,
Mit den Göttern zusammt auch die Yama-Welt[9]) dort?
Wer wird wohldargestellte Lehrsprüche[10])
Wie die Blum'n, kundiger Hand, einsammeln hier?

---

[1]) d. i. als so leicht zerbrechlich s. 46. 170.

[2]) d. i. so fest, so sichere Zuflucht bietend; nañgara, s. nagara s. 150. 315. Ebenso nañga für nâga 322 schol., nandhî für naddhrî 398.

[3]) anivesano, s. aniveçano, ohne Niederlassung, Einkehr: d. i. man habe keine Heimath, die nur bindet, sondern wandere umher s. 87. 91. 404. 415. Köppen I, 347. 352.

[4]) niratthaṃ va kaliñgaram. Zu kaliñgara vgl. s. kiliñja = sûkshmadâru dünnes Holz. niratthaṃ kann sowohl: nirastam „weggeworfen", als: nirartham „unnütz" (so schol.) sein.

[5]) vgl. 66. 162. 355.

[6]) „dir" zur Deutlichkeit; Text: „ihm".

[7]) wie eben.

8] zu dem Gen. partit. seyyaso s. Storck de declinatione Pâlica pag. 27. 28 (1858).

[9]) yamalokam erklärt der schol. durch: catubbidham apâyalokam „die vierfache Hölle". Yama als Gott des Todes kehrt auch 235. 237 wieder: s. Köppen I, 245.

[10]) dhammapadam, s. v. 102. Dies ist eben auch der Sinn, der dem Titel unseres Werkes zu geben ist [, nicht: „Footsteps of the Law", wie neuerdings noch M. Müller will, s. dessen Chips from a German workshop 1, 200]: vgl. Fausböll, praef. p. VII. Zu pada als Vers, Spruch s. noch 100. 101. 273. 352.

45 Lern'nder[1]) ist's, der die Erd' besiegen wird,
Mit den Göttern zusammt auch die Yama-Welt dort!
Lern'nder ist's, der wohlkling'nde[2]) Lehrsprüche
Wie die Blum'n, kundiger Hand, einsammeln wird.

46 Dem Schaume gleich hier diesen Leib erkennend,
Vergänglich wie Sonnenstrahl[3]) ihn erschauend,
Zerspaltend des Mâra blumspitz'ge Pfeile[4]),
Wird man nicht mehr sehen den Todeskönig.

47[5]) Den Blumen nur sammelnden Mann, deſs Geist hängt (an der Sinnlichkeit),
Nimmt, wie die Fluth ein schlaf'ndes Dorf, überfallend der Tod mit sich.

48 Den Blumen nur sammelnden Mann, deſs Geist hängt (an der Sinnlichkeit),
Ungesättigt noch an Wünschen, das Ende[6]) bringt in seine Macht.

49 Wie die Bien', ohne der Blumen Farbe und Duft zu schädigen,
Mit ihrem Safte fortflieget, so wandle der muni[7]) im Dorf.

(41) 50[8]) Nicht Andrer Widerhaariges, nicht Andrer Nichtthat oder That,
Die seinen nur hab' man im Aug', gethan' und nicht gethane Ding'.

---

[1]) sekha, s. çaiksha, s. Köppen I, 405.

[2]) sudesitam, wohlgelehrt, wohl dargestellt, gut abgefaſst. Ebenso in 44.

[3]) s. 170.

[4]) da Mâra hier ebenso wie der brahmanische Kâma Blumen als Pfeile führt, so wird eine frühere Vermuthung von mir in Bezug auf die Entstehung des letzteren aus dem griechischen Eros wohl definitiv beseitigt: einzelne Züge indeſs scheinen mir noch immer von Diesem auf Jenen übertragen zu sein. [vgl. Z. der Deutschen Morg. Ges. 14, 269. Ind. Stud. 5, 224-226].

[5]) s. 287. Der Vers findet sich ziemlich identisch wieder im Mahâbhârata 12, 6540. 9944.

[6]) antaka, der Tod s. 288.

[7]) muni, der Denker, Weise: speciell der das Gelübde des Schweigens Beobachtende s. 268. 269. 225. [nach dem Pet. Wört. ist muni vielmehr: der (von innerem Drang Getriebene) Begeisterte, Verzückte, vgl. manyu, μαινομαι, μανια]. — Der Sinn des Verses scheint zu sein, daſs der im Dorf (gâme) Allmosen sammelnde Bettelmönch sich stets sanft und freundlich, nie hochmüthig und hart zeigen solle. Danach würde der Vers bereits einen eingeschlichenen Abusus voraussetzen, s. 307 ff. [8]) s. 252.

51 Gleichwie 'ne strahlendschöne Blum', farbenreiche, doch duftlose,
So sind die schönen fruchtlosen Worte defs, der danach nicht thut.

52 Gleichwie 'ne strahlendschöne Blum', farbenreiche und duftige,
So sind die schönen, fruchtreichen Worte dessen, der danach thut.

53 Wie aus 'nem Blumenhaufen man viele Kranzreihen flechten mag,
So auch der Mensch, wenn er gebor'n, vieles Gute verrichten kann.

54 Der Blumenduft zieht nicht dem Wind entgegen,
Nicht Sandelholz, Tagaramallikâ[1]) nicht,
Aber der Duft Guter dem Wind entgegen
Zieht, nach allen Gegenden weht[2]) der Gute.

55 Sandelholz oder tagara, Lotusblum' oder Aloë[3]), —
Ueber diesen Duftarten steht unübertroff'n der Tugend Duft.

56 Geringfügig nur ist der Duft von tagara und Sandelholz,
Aber der Tugendhaften Duft bei den Göttern als höchster[4]) weht.

57 Derer[5]] die mit Tugend begabt, und achtsam auf sich wandelnd sind,
Durch richtige Erkenntnifs frei, — ihren Weg findet Mâra nicht.

58 Wie auf 'nem Haufen von Kehricht, der aufgeworfen an der Strafs',
'ne Lotusblume blühen mag, reinduftig, herzerfreuend dir, —

[1]) tagara m. 1. a shrub (Tabernaemontana coronaria). 2. a thorny shrub (Vangueria spinosa). 3. another plant, commonly tagaramûla. — mallikâ Arabian jasmine (Jasminum zambac). Wilson. [2]) streut seinen Duft aus.

[3]) vassikî, s. 377, wohl = varshikam n. Aloe wood or Agallochum.

[4]) sogar die Götter kennen keinen schöneren.

5] sammadannâ s. samyag-âjnâ, vgl. asṛid (für asṛig) dvâbhyâm Ts. 7, 4, 9, 1 und umgekehrt khâdagdatas (für khâdad-datas) Taitt. Âr. 2, 12, 10 (Ind. Stud. 8, 54), s. resp. zu sonstigem Wechsel von t und k Ind. Stud. 4, 248. 412.

59 So unter dem Kehrichtgleichen verblendeten, gemeinen Volk[1])
Hervorleuchtet durch Erkenntnifs des heil'gen Buddha[2]) Zuhörer[3]).

(42) V[4]). Der Thor.

60 Lang wird dem Wachenden die Nacht, lang dem Ermüdeten[5]) die Meil',
Lang wird den Thörichten[6]) die Welt[7]), die nicht kennen die wahre Lehr'.

61 Wandelnd wenn man nicht hat Jemand, der bess'r ist oder auch nur gleich,
Halt' man das Einsam-Wandeln fest: mit Thor'n keine Gemeinschaft ist[8]).

62 „Mir sind Söhne, mir ist Reichthum", so sich der Thör'ge Sorgen macht;
Nicht mal das Selbst gehört ihm ja, wie denn Söhne, wie Reichthum ihm?

63 Welcher Thor sich als Thor erkennt, weise fürwahr ist der dadurch,
Doch dér Thor, der sich weise dünkt, dér wahrlich: „Thor" so wird genannt.

---

[1]) puthujjane, s. pṛithagjane, s. 272. Köppen I, 397 ff. Andere Ausdrücke dafür sind: bahujjana 320, jana 99, jantu 341, puggala 344: pajâ proles der Haufen, Schwarm 28. 254. 342. 343. 356-59, itarâ pajâ der andere Schwarm 85. 104.

[2]) sammâsambuddha, s. samyaksambuddha, s. 187. 392 „der richtig und ganz Erwachte", Ehrentitel Buddha's.

[3]) sâvaka, s. çrâvaka s. 75. 187. 195. 296-301. Köppen I, 419. 420.

[4]) die Verszählung am Schlusse, in A, giebt diesem Cap. 17 Verse statt der jetzigen 16. Sollten die dreizeiligen beiden Verse 74. 75 etwa als drei Verse gezählt sein? [5]) santassa, s. çrântasya.

[6]) bâla eig. wohl Kind (das kräftige, √bal, val, valere), dann kindisch, Thor. Denselben Gegensatz wie hier zwischen bâla und paṇḍita, Thor und Weiser, finden wir oft in den sutta, so wie auch im Vṛihad Âraṇyaka, s. Çatap. Br. 14, 6, 4, 1. Dagegen haben beide Wörter in der späteren buddhistischen Terminologie keine prägnante Stelle gefunden. Für bâla s. hier noch 26. 28. 121. 125. 171. 206. 207. [vgl. Bhagavatî 2, 167].

[7]) in der sie immer wieder geboren werden, vgl. 126. 153. 325. Zu saṃsâra, Welt, Weltkreislauf, Wiedergeburt s. noch 95. 153. 414.

[8]) s. 330.

64 Wenn ein Thor auch sein Leben lang herum um einen Weisen ist,
Erkennt er doch nicht die Lehre, wie der Löffel den Supp'-geschmack[1]).
65 Wenn ein Kluger 'ne Stunde nur in der Näh' eines Weisen ist,
Erkennet schnell er die Lehre, wie die Zunge den Supp'-geschmack[2]).
66 Die Thoren gehn, die Schwachsicht'gen, mit sich wie mit 'nem Feinde um,
Indem sie böse That thuen, die ihnen bittre Früchte trägt.
67 Jene That ist nicht wohlgethan, nach der man Reu' empfinden mufs,
Deren Reife mit thrän'ndem Aug' und weinend in Empfang man nimmt.
68 Die That aber ist wohlgethan, nach der man keine Reue fühlt,
Deren Reife mit Zuversicht, frohen Muths in Empfang man nimmt.
(43) 69[3]) Wie Honig schmecket es dem Thor, so lange seine Sünd' nicht reift,
Wenn aber dann die Sünd' reifet, dann geht der Thor in Schmerzen ein.
70 Mond für Mond mit 'ner Halmspitze mifst der Thor seine Speise ab[4]),
Dies ist nicht den sechszehnten Theil der wohlgefügten Lehren[5]) werth:
71 Denn nicht wird bösgethane That plötzlich verändert gleich der Milch;

---

[1]) s. 314.
[2]) sûpa, die „Suppe“, ein uraltes Wort (verwandt ist unser „saufen“).
[3]) s. 119.
[4]) Polemik gegen das unter dem Namen cândrâyaṇam bekannte Fasten der Brâhmaṇa. Solch' äufserliches Werk macht die Sünde nicht ungeschehen (v. 71), falls nicht innere Heiligung dazutritt, s. 141.
[5]) saṃkhatadhammânam, s. saṃskṛitadharmâṇâm, nämlich des wahren buddhistischen Gesetzes.

Dem Thoren geht sie nach glimmend, wie mit Asche bedecktes Feu'r:

72 Bis dafs dann, ihm zum Unheile[1]), das Gewissen[2]) des Thor'n erwacht,

Und niederschlägt des Thor'n Glückstheil[3]), indem es ihm den Kopf zerschellt.

73 Unedler Achtung suchet er, den Vorrang bei der bhikkhu-Schaar,

Und in den Wohnungen[4]) Herrschaft, Ehren in fremden Heimwesen: —

74 „Meine Werk' nur beachten soll'n die Hausväter und Pilgrime[5])!

Mir nur mögen sie folgen bei dem, was zu lassen oder thun!"

Also des Thor'n Begehren ist: sein Wunsch und Stolz nimmt immer zu.

75 „Anders die Lehre[6]) vom Gewinn, anders die zum nibbâna führt":

Also dieses erkannt habend der bhikkhu, Buddha's Zuhörer,

Ehrbezeigungen nicht begehrt, nachstrebt der Rückgezogenheit.

(44) VI. Der Verständige.

76 Wen man sieht als gleichsam Schätze verkündend, als Mängel erschau'nd[7]),

Als tadelnd lehrend, einsichtig — solchem Weisen man an sich schliefs'.

---

[1]) anatthâya, s. anarthâya, kann auch mit Fausböll: ad nullum fructum übersetzt werden, also: wenn es nichts mehr helfen kann, zu spät ist. Vgl. 100-102. [2]) ñattam, s. jnaptam oder jnaptram, vom Causativ der √jnâ.

[3]) sukkaṃsam, s. çuklâṃsam, den weifsen Antheil. Vgl. 87.

[4]) âvâsesu. Sind damit die vihâra, Klöster, gemeint?

[5]) pabbajita, s. pravrajita, s. 184. 388. pabbajjam 302. — Die √vraj, allein (347) oder mit den Präpositionen pra, resp. pari (313. 346. 415. 416) ist bei Brahmanen wie bei Buddhisten der technische Ausdruck für das Fortwandern aus dem Hausstande und das Herumpilgern der Bettelmönche.

[6]) upanisâ, s. upanishad, die Niedersitzung in der Nähe des Lehrers, dann die Lehre selbst. Der Ausdruck ist hier literargeschichtlich von Interesse.

[7]) oder etwa: „wie mit Blitzesblick"? vajradarçinam.

Wer einem Solchen sich anschliefst, besser wird's dem, nicht schlimmer, gehn.

77 Er rede zu, er belehre, vom Nicht-Anständ'gen wehr' er ab.
Den Guten ist ein Solcher lieb, den Nicht-Guten unlieb er ist.

78 Nicht schliefs' man sich an Bös' als Freund', nicht schliefs' man sich an Schlechte an:
Man schliefse sich an edle Freund', man schliefse sich an Treffliche.

79 Der die Lehre liebt, lebt glücklich mit abgekläretem Gemüth.
Der Lehr', verkündet durch Edle, sich der Verständ'ge stets erfreut.

80[1]) Denn es holen die Mädchen Wasser her,
Und die Pfeilschmidte das Rohr zurechtbiegen[2]),
Und es richten das Holz die Zimmerleut',
Es bezwing'n (kräftig) ihr eignes Selbst Weise.

81 Gleichwie ein starker Felsklumpen[3]) durch den Wind nicht gerühret wird,
Also bei Tadel oder Lob nicht sich rühren[4]) Verständige.

82 Vergleichbar einem tiefen See, klarem und unbeweglichem,
Also, die Lehren anhörend, Verständige zur Klarheit komm'n.

83 In jeder Lag' weilen als gute Menschen,
Klagen nicht, auf Wünsche erpicht, die Guten.
Betroffen von Glück, oder sei's von Unglück
Nicht sich bald hoch zeigen bald tief Verständ'ge.

84 Wer nicht für sich noch auch um Andrer Willen
Begehret, nicht Söhne, Reichthum, nicht Herrschaft,
Und nicht begehrt eignes Gedeihn durch Unrecht[5]),
Dér tugendhaft, einsichtig ist und pflichttreu.

85 Unter den Menschen nur Wen'ge zum andern Uf'r hinübergehn,

---

[1]) s. 145. [2]) s. 33.

[3]) selo yathâ ekaghano ein aus einem einzigen Klumpen bestehender Fels: s. 8.

[4]) √vinj s. 255. „Die neuesten Forschungen" p. 31. [Bhagavatî 2, 280].

[5]) s. 132. 291.

Die andre Masse all'sammt nur am Diesseits-Ufer läuft entlang.

86 Die da, wenn richtig die Lehre wird erklärt, ihr nachlebend sind,
Die gehn hinüber zum Jenseits. Schwer b'siegbar ist des Tod's Bereich.

87 Die schwarze Lehre aufgebend, der weifsen der Verständ'ge pfleg'.

(45) Hausung tauschend mit Nicht-Hausung, in unfreundlicher Einsamkeit —

88 Mach' heimisch er sich, aufgebend alle Wünsch', nichts mehr eigen nenn'nd[1]):
Rings abschneide[2]) der Verständ'ge von des Denkens Beschwerden sich.

89 Deren Denken geschult richtig in den Gliedern der Einsicht[3]) ist,
Die an der Lösung der Bande, nichts begehrend mehr, sich erfreu'n,
Gebrechenfreie[4]), Glanzreiche, — in der Welt schon sind die befreit[5]).

VII. Die Würdigen[6]).

90 An's Ziel gelangt, wer um nichts sorgt, nach allen Seiten abgelöst,
Wer alle Bande abgestreift, dem findet fürder sich kein Schmerz.

---

[1]) akiṃcana s. 200. 221. 396. 421. [2]) √dâ schneiden, s. 183.

[3]) sambodhiañgesu. Es sind deren sieben, wie Fausbøll mittheilt: sati smṛiti Gedächtnifs, dhammavicaya Erwägung der Lehre, vîriya Energie, pîti Liebe, pasaddhi praçrabdhi Vertrauen, samâdhi Sammlung, upekhâ Gleichgültigkeit. Ebenso bei den nördlichen Buddhisten nach Burnouf Lotus de la bonne loi p. 796 ff. S. Köppen I, 588-89.

[4]) âsava, s. âsrava, was Einen anfliefst (vgl. avassuta 39), Gebrechen, Mangel, Fehler: s. 93. 226. 253. 272. 292. 293. anâsava 94. 126. 386. khînâsava 89. 420. Nach Hardy manual of Buddhism p. 496 giebt es deren vier, nämlich kâma Lust, bhava Existenz, dṛishṭi Skepticismus, avidyâ Unwissenheit: hie und da auch „die vier Ströme" ogha genannt: vgl. 339. 370.

[5]) parinibbuta, s. parinirvṛita rings aufgedeckt, offen, frei; s. nibbuta 196. 406 (mild), 414.

[6]) arahanta, s. arhant, s. 98. 164. 420. Köppen I, 405.

91 Aufbrechen[1]) die Besonnenen, im Hauswesen nicht findend Ruh';
Wie Flamingo's vom See ziehen, verlassen jede Hausung sie.

92 Die da belästigt kein Bündel, die ihre Nahrung finden leicht,
Wessen Streben die ganz led'ge[2]), unbeschränkte[3]) Erlösung ist,
Deren Weg schwer zu folgen[4]) ist, wie dem der Vögel in der Luft.

93 Wessen Gebrechen ausgelöscht, wer sich nicht einläſst auf Genuſs,
(46) Wessen Streben die ganz led'ge unbeschränkte Erlösung ist,
Dessen Pfad schwer zu folgen ist, wie dem der Vögel in der Luft.

94 Wessen Sinne eingegangen zur Ruhe,
Wie Rosse, die wohlgezähmt von dem Lenker,
Der allen Stolz abgelegt, ohne Mängel,
Solch einen die Götter sogar beneiden[5]).

95 Wer der Erde vergleichbar duldsam ist,
Und dem Thorpfosten[6]] vergleichbar unverrückt,
Und vom Schmutze befreit wie tiefer See,
Einem Solch'n weitre Geburt[7]) nicht ist bestimmt.

96 Dessen Gemüthe ist ruhig, ruhig sein Wort und seine That[8]),

---

[1]) zur Pilgerschaft als Bettelmönch.

[2]) suññato, mit Fausböll wohl als Adjectiv, aus „çûnyatâ, Leere“ gebildet, zu fassen. [Zu çûnya s. Ind. Stud. 9, 151].

[3]) animitto, zu neuer Geburt keine Veranlassung, kein Substrat bietend: s. nirupadhi 418. [4]) s. 420. [5]) s. 181.

6] so nach dem schol., der von Verunreinigung des in das Stadtthor eingegrabenen indakhîla durch die Kinder (mingendo et cacando) spricht. Im Pet. Wört. 5, 1677 wird indrakîla als Thürriegel, Thorriegel aufgefaſst.

[7]) saṃsârâ, Plural.

[8]) dies die ethische Dreitheilung nach Herz, Wort und That (kamma), s. 12. Statt des letztern hat unser Werk fast stets kâya, Leib, Körper, s. 225. 231. 234. 259. 281. 293. 299. 361. 378. Sollte dies Wort etwa mit Rücksicht auf kârya „was zu thun ist“, gewählt oder gar in dieser Verbindung daraus hervorgegangen sein? Statt kârya erscheint freilich kâyira 313 und kicca, s. kṛitya 74. 292. 293. [Zur Sache selbst vgl. jetzt noch meine Abh. über die Bhagavatî 2, 178. In Bezug auf die daselbst ausgesprochene Vermuthung, daſs diese altârische Dreitheilung, wohl von Persien aus, auch in die christliche Liturgie Eingang gefunden habe, hat mich mein geehrter Freund Prof. Cowell in Cam-

Der, frei durch richt'ge Erkenntnifs, solch' ein Ruhig-
gewordner ist.

97 Nicht leichtgläubig[1]), nicht anhänglich[2]), wer sich von
allen Banden löst',
Verkehr abschnitt, Begier ausspie, der ist der Männer
Trefflichster.

98 Im Dorf sei's, oder sei's im Wald, in der Tief'[3]) oder
auf dem Land[4]),
Wo auch die Würd'gen weilend sind, dén Platz halten
für freundlich sie.

99 Freundlich (ihnen) die Oeden[5]) sind. Wo sich die Masse
nicht erfreut,
Da freu'n sich die Begierlosen, denn sie jagen nach Wün-
schen nicht.

(47) **VIII. Tausend.**

100 Wenn es auch tausend Sätze sind, aus eitlen Sprüchen
wohlgefügt[6]),
Besser ein einz'ger guter Spruch[7]), den hörend man zur
Ruhe kommt.

---

bridge theils auf Psalm 139, 2-4 (Gedanken, Wege, Wort) theils auf Plato (Protagoras p. 348 *πρὸς ἅπαν ἔργον καὶ λόγον καὶ διανόημα*) als wahrscheinlichere Quellen für letztere verwiesen. Immerhin bleibt es indessen auffällig, dafs vor dem 4. Jahrh. bis jetzt nichts der Art sich darin nachweisen läfst. Auch ist diese Dreitheilung einstweilen eben doch nur bei den Âriern als ein ethisches Eintheilungsprincip gäng und gäbe, resp. geradezu solenn, anderweitig dagegen nur sporadisch, resp. ohne dgl. feste Beziehung nachweisbar].

[1]) assaddha, açraddha; nach dem schol. ist „nicht leichtgläubig", wer Andrer Erzählungen nicht ohne Weiteres glaubt. Besser aber scheint es hier, die Forderung, dafs man assaddha sein solle, entweder auf die Negirung aller Abhängigkeit zu beziehen, oder als eine Warnung zu fassen, dafs man nicht mit zu grofser Zuversicht (s. 272) bereits sein Ziel erreicht zu haben denke. In v. 8 finden wir saddha im Sinne von: zuversichtlich und v. 303 in dem von: gläubig (s. 338) als ein Lob; ebenso 144.

[2]) akatajno, s. akṛitajnaḥ eig. „nicht dankbar", der wie die Bande der Liebe, so auch die des Dankes abgestreift hat. Die Erklärung des schol.: „wer das ungeschaffene (nibbâna) kennt", s. 388, scheint hier nicht am Platze. In der Bedeutung: undankbar hat es auch der vom schol. zu 17 pag. 149 mitgetheilte Vers.

[3]) des Meeres? oder der Thäler? [4]) s. 34.

[5]) Wortspiel: araññâni die unfreundlichen (Oeden).

[6]) anatthapadasaṃhita. [7]) atthapadam.

101 Wenn es auch tausend Sangvers'[1]) sind, aus eitlen Sprüchen wohlgefügt,
Besser ein einz'ger Sangvers-Spruch[2]), den hörend man zur Ruhe kommt.

102 Wenn Jemand hundert Sangvers' spräch', aus eitlen Sprüchen wohlgefügt,
Besser ein einziger Lehrspruch[3]), den hörend man zur Ruhe kommt.

103 Wenn Einer Tausend für Tausend Männer besieget in der Schlacht,
Und wer einzig sich selbst besiegt — dieser ist doch der Siegreichste.

104 Besser sich-selbst-Besiegen ist, als über diesen andren Schwarm.
Dem Manne, der sich selbst bezähmt, beständig an sich haltend lebt, —

105 Nicht ein Gott, nicht ein Gandhabba[4]), nicht Mâra mit Brahman[5]) vereint,
Kann eines solchen Mannes Sieg zur Niederlage machen je.

106 Wer jeden Monat ein Tausend opfert, selbst hundert Jahre lang,
Und wer 'nen Einz'gen, der sich selbst geschult, 'nen Augenblick nur ehrt, —
Dies' Ehr'nerweisung besser ist, als hundertjähr'ges Opferwerk.

107 Welcher Mann hundert Jahre lang (heiligen) Feu'rs im Walde pflegt,
Und wer 'nen Einz'gen, der sich selbst geschult, 'nen Augenblick nur ehrt, —
Dies' Ehr'nerweisung besser ist, als hundertjähr'ges Opferwerk.

---

[1]) gâthâ, vgl. die munigâthâ im Edikt von Bhabra.

[2]) gâthâpadam.

[3]) dhammapadam [; dies also ist die Bedeutung auch des Werktitels selbst].

[4]) Gandharva s. 420.

[5]) s. 230. Köppen I, 249.

108 Was irgendwelch Opferwerk oder Spende
Ein Jahr hindurch opfert ein Heilsbedürft'ger,
Das Alles ist nicht mal den vierten Theil werth —
Besser ist an Rechtpfad'ge Ehrerbietung.

(48) 109[1]) Wenn wer der Ehrerbietung pflegt, stets die Gereifteren verehrt,
Viererlei Dinge wachsen dem: Alter, Aussehen, Glück und Kraft.

110 Und wer da hundert Jahre lebt, tugendlos, nicht im Zaum sich hält, —
Besser ein einz'ger Tag Leben des Tugendlichen, Sinnenden.

111 Und wer da hundert Jahre lebt, ohn' Einsicht, nicht im Zaum sich hält, —
Besser ein einz'ger Tag Leben des Einsichtsvollen, Sinnenden.

112 Und wer da hundert Jahre lebt, faul, seiner Manneskraft beraubt[2]), —
Besser ein einz'ger Tag Leben deſs, der mit fester Kraft erfaſst.

113 Und wer da hundert Jahre lebt, nicht schau'nd auf Ursprung oder End'[3]), —
Besser ein einz'ger Tag Leben deſs, der Ursprung und End' erschaut.

114 Und wer da hundert Jahre lebt, nicht schau'nd den unsterblichen Ort[4]), —
Besser ein einz'ger Tag Leben, erschau'nd den unsterblichen Ort.

115 Und wer da hundert Jahre lebt, nicht erschauend die höchste Lehr', —
Besser ein einz'ger Tag Leben deſs, der die höchste Lehr' erschaut.

---

[1]) dieser Vers findet sich ziemlich identisch in Manu 2, 121.

[2]) s. 7. [3]) s. 374.

[4]) d. i. nibbâna. — Fausböll verweist auf amṛitam padam MBhârata 12. 8957 (in 8954 wird das amṛitam noch über das avyaktam, die unentwickelte Urmaterie, gesetzt).

IX. Das Böse.

116 Zum Guten sei man stets eilig, vom Bösen wehr' den Geist man ab,
Denn, wer da Gutes thut lässig[1]), deſs Geist ergötzt am Bösen sich.

117[2]) Wenn der Mensch einmal Böses thut, so thu' er's doch nicht abermals,
Und finde keine Freude dran, denn der Sünde Endziel ist Schmerz.

118 Wenn der Mensch aber Gutes thut, so thue er es wiederholt,
Und finde seine Freude dran, denn der Gutthat Endziel ist Glück.

(49) 119[3]) Auch der Böse sieht gute (Zeit), so lange seine Sünd' nicht reift;
Wenn aber dann die Sünd' reifet, dann sieht der Böse Uebles nur.

120 Auch der Gute sieht üble (Zeit), so lang' nicht seine Gutthat reift:
Wenn aber seine Gutthat reift, dann sieht der Gute gute Zeit.

121 Nicht denk' gering[4]) man vom Bösen: „es fällt dies nicht auf mich zurück“:
Durch Wassertropfenniederfall wird selbst ein Wasserkrug gefüllt,
Und voll der Thor von Bösem wird, Tropfen für Tropfen[5]) sammelnd auf.

122 Nicht denk' gering man vom Guten: „es fällt dies nicht auf mich zurück“:
Durch Wassertropfenniederfall wird selbst ein Wasserkrug gefüllt,

---

1) dandham, s. tandram: vgl. atandita 266. 275. und s. daṇḍa aus √taṇḍ, schlagen. [Aehnlich √guh aus kuh, √jar sich in Bewegung setzen aus car].

2) s. 172. 173.   3) s. 69.

4) appammaññetha, von √man mit appa, alpa: vgl. appabodhati 143a von √budh mit appa, und das Gegentheil bahuman.   5) s. 239.

Und voll der Weis' von Reinem wird, Tropfen für Tropfen
sammelnd auf.

123 Wie der Kaufmann gefährlichen Weg, wenn allein[1]) und
reichbefracht't,
Wie Lebenslustiger das Gift, also das Böse meide man.

124 Wenn keine Wunde in der Hand, kann mit ihr Gift man
greifen wohl,
Der wundfreien das Gift nicht schad't. Dem ist nicht
Sünd'[2]), der keine thut.

125 Wer dem schadet, der ihm kein Leid gethan hat,
Dem reinen Mann, dem keine Schuld anhaftet[3]),
Auf dén Thor selbst gehet zurück das Böse,
Wie feiner Staub, gegen den Wind geworfen.

126 Die Einen in den Mutterschoofs[4]), die Bösen in die
Hölle[5]) gehn,
(50) Die Guten gehen zum Himmel[6]), ganz verwehen[7]) die
Fehllosen.

127 Nicht in der Luft, nicht in des Meeres Mitte,
Nicht in der Berg' Höhlen hinein sich bergend,
Nicht irgendwo giebt es 'nen Fleck des Weltraums[8]),
Woselbst man könnt' frei werden seiner Bösthat.

128 Nicht in der Luft, nicht in des Meeres Mitte,
Nicht in der Berg' Höhlen hinein sich bergend,

---

[1]) appasattha, alpasârtha wenig Begleiter habend.

[2]) er wird durch die Sünde Andrer nicht angesteckt. [Dem Reinen ist Alles rein]. [3]) anañgana, unschuldig, sündelos s. 236. 238. 351.

[4]) in neue Geburt: die Thörichten nämlich, s. 325. 60. (158).

[5]) nirayam, eig. exitium (vgl. nirṛiti), dann geradezu Hölle s. 140. 306 ff. [vgl. Bhagavatî 2, 156]. Ebenso apâya, eig. Weggang 423. Statt dessen auch duggati 17. 240. 316-18. parihâna 32. yamaloka 44. 45. Ueber die Höllen s. Köppen I, 239 ff.

[6]) saggam, svargam, s. 174. 178. 423. Statt dessen sugati 18. 319. devaloka 177. (44. 45). devânaṃ santike 224. dibbam ariyabhûmim 236. dibbakâma 187. dibbayoga 417. Ueber huram, pecca, paraloka s. die Noten zu 15-20.

[7]) parinibbanti, parinirvânti, d. i. hören auf in ihrer individuellen weltlichen Existenz, während die in den Himmel Eingehenden immer noch als Individuen an der Welt hangen, und mit der Zeit wieder in den Kreislauf der Geburten zurückkehren, so dafs der Himmel sogar als geringer gilt, als die erste Stufe menschlicher Heiligkeit (sotâpatti) s. 178. (187. 20. und 44. 45 wo sogar der „Lernende" als die Himmelswelt besiegend genannt wird). S. die note zu 23.

[8]) jagatippadeso. [Vgl. Psalm 139, 8 ff. von der Allgegenwart Gottes].

Nicht irgendwo giebt es 'nen Fleck des Weltraums,
Wohin fliehend (dich) nicht der Tod erreichte.

X. Strafe [1]).

129 Alle erzittern vor Strafe, alle fürchten sich vor dem Tod.
Sich selbst als Maafsstab nehmend man nicht tödte selbst, noch tödten lafs' [2]).

130 Alle erzittern vor Strafe, und Allen ist das Leben lieb.
Sich selbst als Maafsstab nehmend man nicht tödte selbst, noch tödten lafs'.

131 [3]) Wer die glücksuchenden Wesen mit Züchtigungen schädiget
Um seines eignen Glücks willen, der findet nach dem Tod nicht Glück.

132 Wer die glücksuchenden Wesen nicht schädiget mit Züchtigung
Um seines eignen Glücks willen [4]), der findet nach dem Tode Glück.

133 Sprich nie Hartes zu irgendwem: sie werden es erwiedern sonst.
Schmerzbringend ist zänkische Red'. Rückschläge werden treffen dich.

134 Wenn du dich nicht erregen läfs'st, zerbrochener Trompete gleich,
Dann bist du dem nibbâna nah: keinen Streit giebt es fürder dir.

(51) 135 Wie mit dem Stecken der Kuhhirt die Kühe hin zum Stalle treibt,
So treibt das Alter und der Tod das Leben fort der Sterblichen.

136 Wenn böse Thaten ausführend der Thör'ge nicht erwachet (bald),

---

[1]) daṇḍa, Stock, als das einfachste Züchtigungsmittel.

[2]) s. 405.

[3]) Fausböll verweist auf MBhâr. 13, 5568. Manu 5, 45.

[4]) s. 84.

Durch seine Thaten der Dumme wird gequält, wie vom Feu'r gebrannt.

137 Wer mit Züchtigung heimsuchet Schuldlose, die ihm nichts gethan,

Der von folgenden zehn Lagen eine baldig erreichen wird: —

138 Hartem Schmerz[1]), oder Hinsiechen[2]), und Zerspalten[3]) der Körper(kräft'),

Oder noch schlimmeren Qualen[4]), oder dem Wahnsinn er verfällt, —

139 Und der Bestrafung vom König, oder harter Beschimpfung auch,

Oder Verlust von Verwandten, oder Vernichtung seiner Schätz'[5]):

140 Oder ihm werden die Häuser verbrannt durch eine Feuersbrunst.

Nach seines Körpers Auflösung der Thor dann in die Hölle kommt.

141[6]) Nicht Nacktheit, nicht Haaregeflecht', nicht Unflath,
Nicht Speis'enthaltung, nicht Erdboden-Lager,
Noch Staub-Einreibung, unbewegte Stellung
Rein'gen den Mann, der nicht die Gier besiegt hat,

142 Selbst reich geschmückt, wenn wer Besänft'gung übet,
Ruhig, bezähmt, an sich hält und keusch lebet[7]),
Keinem Wesen irgendje Zücht'gung zufügt[8]),
Dér: „Brâhmaṇa"[9]) ist, dér: „Asket"[10]), dér: „bhikkhu".

---

[1]) Kopfschmerz, schol. [2]) Verlust des Reichthums, schol.

[3]) Abschneiden der Hände u. dgl., schol. [4]) Aussatz u. dgl., schol.

[5]) sein Gold wird zu Kohlen, seine Perlen zu Baumwollkörnern, seine Münzen (kahâpana) zu Scherben, sein Vieh einäugig, lahm u. dgl., schol.

[6]) dieser gegen die brahmanischen Kasteiungen eifernde Vers findet sich nebst dem folgenden auch bei den nördlichen Buddhisten in Sanskrit wieder, s. Burnouf Introduction à l'hist. du Buddhisme pag. 324. — Die betreffende Legende ist bis auf den Namen der Oertlichkeit, Çrâvastî Sâvatthi nämlich, von der durch Buddhaghosa mitgetheilten verschieden.

[7]) brahmacârî s. 155. 267. 312.

[8]) s. 405: wörtlich: „in Bezug auf alle Wesen den Stock niederlegt."

[9]) brâhmaṇa als Ehrentitel s. 294. 295. 332. 383 ff.

[10]) samana, çramaṇa, s. 184. 254. 255. 264. 265. 388, und sâmañña, s. çrâmaṇya 19. 20. 311. 332 (wo adjectivum).

(52) 143a.[1]) Welcher Mann, in dem Scham lebet, findet sich
irgend in der Welt,
Der da Tadel gering achte[2]), wie die Peitsche ein edles
Roſs?

143b. Wie ein edles Roſs, von der Peitsch' gerühret,
Hitzig[3]) und im Eifer schnell mögt auch ihr sein!

144 Durch Glauben[4]), durch Tugend und durch Mannhaftigkeit,
Durch Sammlung und durch des Gesetzes Erwägung,
Vollkommen in Wandel und Wiss'n, besonnen ihr
Beseitigen werdet hier diesen groſsen Schmerz.

145[5]) Denn es holen die Mädchen Wasser her,
Und die Pfeilschmidte das Rohr zurecht biegen,
End es richten das Holz die Zimmerleut',
Es bezwing'n (kräftig) ihr eignes Selbst Fromme.

XI. Das Alter.

146 Was soll Lachen? Was söll Freude? da's doch beständig
Kummer giebt[6]);
Ihr vom Dunkel[7]) Umhülleten! warum suchet ihr nicht
das Licht?

147 Sieh' diesen schöngeputzten Klump[8]), den zusammengesetzten Leib,
Der wund, kränklich, vieles bedarf, an dem nicht Sichres,
Festes ist.

148 Das Alter reibt auf diese Form, die gebrechlich, der
Krankheit Nest[9]),

---

[1]) die beiden energischen Verse 143 a.b. scheinen nicht recht in unser Werk zu passen, das ja durchweg Ruhe, also die Enthaltung vom Eifer anempfiehlt. Nun, der Eifer für's Gute ist aber nicht der Eifer, vor dem gewarnt wird. Vgl. noch 276. 116. 166. 236.

[2]) appabodhati, alpabodhati s. not. zu 121. [3]) s. 276.

[4]) saddhâya, çraddhayâ: bezieht sich nach dem schol. auf diese und die folgende Welt (lokiyalokuttara): s. 333 (u. 176). 97. [5]) s. 80.

[6]) pajjalite sati, prajvarite sati, Loc. Part.

[7]) s. 174. [8]) bimbam.

[9]) niḍḍham, wohl aus nisda für nisada („Niedersitz“, unser „Nest“), ist eine ältere Form als s. nîḍa und lat. nidus: vgl. litth. lizdas mit l für n. Es wäre dies eins der wenigen Composita, die aus der indogermanischen Urzeit stammen.

Es spaltet sich der Fäulnifsklump[1]). Sterben das Leben in ihm ist.

149 Hier diese grauen Gebeine ansehend, die den Kürbissen Gleichen, die man im Herbst wegwirft, welche Freude ist wohl dabei?

150[2]) Von Knochen eine Burg bauend, wird sie mit Fleisch und Blut beschmiert,

(53) Und d'rein das Alter und der Tod, der Stolz, die Heuchelei gesetzt.

151 Alt werden die Königsgefährt'[3]), wie schön auch:
Der Körper ja unterthan ist dem Alter.
Die Tugend der Guten dem Alter nicht weicht.
So die Guten künden uns mit den Guten.

152 Der Mann, der wenig nur gehört[4]), wird alt, als ob ein Ochs er wär,
Dessen Fleisch immer mehr zunimmt: doch seine Einsicht nimmt nicht zu.

153[5]) Vieler Geburten Kreislauf noch vergeblich[6]) hätt' ich durchgemacht,
Suchend des Hauses Baumeister[7]): und Schmerz ist immer neu' Geburt:

154 Jetzt hab' ich dich erschaut, Bauherr! nicht wieder sollst das Haus du bau'n:

---

[1]) pûtisaṃdeha, s. Ind. Stud. 2, 198. 412.

[2]) Fausböll verweist auf Manu 6, 76. MBhârata 12, 12463.

[3]) râjarathâ s. 171. Dem vedischen Inder gilt noch der Wagen an sich als ein grofses Kunstwerk. Hier stehn wir nun schon eine Stufe weiter. Die Wagen der Könige sind es, die durch ihren bunten Schmuck Bewunderung erregen.

[4]) s. 208.

[5]) diese beiden Verse (153. 154) soll Buddha am Fusse des Bodhibaumes sitzend, als er die Kraft des Mâra (Versuchers) gebrochen und so die Buddhawürde erreicht hatte, citirt haben, s. Köppen I, 554.

[6]) anirvisaṃ, anirviçan „nicht heraustretend, nicht frei werdend"? Nach dem schol.: „nicht findend", dazu vgl. Westergaard unter $\sqrt{}$viç, die mit nis die Bedeutung „frui" hat.

[7]) nach dem schol.: „imassa attabhavagehassa kârakaṃ taṇhâvaḍḍhakim" ist unter dem Hause die Persönlichkeit, Individualität, unter dem Baumeister die Begier, taṇhâ zu verstehen s. 338. Man möchte statt des letztern Ausdrucks eher das sonst so prägnante kamma, karman [s. Ind. Stud. 3, 131-133. Max Duncker Gesch. des Alt.[3] 2, 295] erwarten, dessen Mangel auch im Dhammapada selbst überhaupt etwas befremdet.

All deine Strick'[1]) gerissen sind! des Hauses Spitze[2]) ist verstört:
Mein Geist, zur Entkleidung[3]) gelangt, erreichte der Begierden[4]) Tod[5]).

155 Wer nicht die Lehrzeit[6]) durchgemacht, in der Jugend nicht Schätz'[7]) errang,
(54) Die gehn unter[8]), wie alte Reih'r in einem fischentleerten Teich[9]).

156 Wer nicht die Lehrzeit durchgemacht, in der Jugend nicht Schätz' errang,
Die liegen, morschen Bogen gleich, nachseufzend der Vergangenheit.

XII[10]). Das Selbst.

157 Wenn wer sich selbst lieb haben will[11]), bewach' er sich mit guter Wacht,

---

1) phâsukâ, pâçakâḥ.

2) nämlich die avijjâ, Unwissenheit.

3) visaṃkhâra, das Gegentheil von saṃskâra (s. 208): nach dem schol.: nibbâna.

4) taṇhâ, tṛishṇâ Durst, Begier s. 180. 216. 251. 334-338. 349. 351-55. 416. Daneben auch die reinere Form tasina 342. 343.

5) die Arhat-schaft nach dem schol.

6) brahmacariyam s. 267. 312. (142).

7) darunter sind wohl Schätze des Geistes zu verstehen (s. 26)? Sonst würde der Spruch nicht hieher passen. Derselbe ist eine Fortsetzung der durch 153. 154 unterbrochnen Darstellung von 152, dafs man lernen solle, ehe man vom Alter überrascht wird.

8) so, wenn jhâyanti mit Fausböll von √jyâ herzuleiten ist (vgl. 253), wogegen indefs spricht, dafs wir 138 jâni, s. jyâni ohne Aspiration finden. — Sonst müssen wir uns an die √jhâ, s. dhyâ „sinnen", halten, die hier im Sinne des kummervoll Nachsinnens zu fassen wäre. Diese Wurzel aber hat freilich sonst im Dhammapadam durchweg nur den guten Sinn der ächten Meditation, so 27. 371. 372. 395. jhâyin 110. 111. 276. 386. 387. 414. jhâna 181. 372. Der schol. scheint übrigens avajjhâyanti zu lesen: könnte die Präposition ava etwa die prägnante Modifikation der Verbalbedeutung hervorrufen, die hier nöthig wäre? Vgl. 253, wo Fausböll ujjhâna, vituperatio ebenfalls aus √dhyâ mit ud herleitet. [Das Richtige ist, vgl. Bollensen in der Z. der D. Morg. G. 18, 834, jhâyanti von √kshâ schwinden, vergehen herzuleiten: vgl. Bhagavatî 1, 390. 2, 275].

9) dieser Vergleich erinnert an die Fabel im Pañcatantra 1, 7. Hitopadeça 4, 7.

10) die Verszählung am Schlusse in A giebt diesem Capitel 12 Verse statt der jetzigen 10. Sollten die beiden dreizeiligen Verse 164. 165 etwa als drei Verse gerechnet sein? Ein Vers würde aber auch dann noch fehlen.

11) eigentlich „als lieb erkennt".

Eine von den drei Nachtwachen mög' der Verständ'ge wachend sein[1]).

158 Sich selbst möge man allererst zum Angemess'nen halten an,

Dann erst Andere belehren; so der Weise nicht leiden wird.

159 Sich selbst möge man so machen, dafs man And're belehren kann,

Wer sich selbst zähmt, leicht Andre zähmt: denn das Selbst ist zu zähmen schwerst.

160 Das Selbst sein eigner Schützer ist[2]): welch fremder Schützer sollte sein?

Durch wohlbezähmtes Selbst erlangt man einen Schützer seltner Art.

161 Selbstbegangene böse That, die aus dem Selbst gebor'n entstand,

Zermalmet den Schlechtgeistigen, wie der Demant die stein'ge Hüll'[3]).

162 Wessen Schlechtsittigkeit grofs ist, — wie die Schlingpflanz' den Sâl-Baum stürzt[4]),

(55) Bringt er sich selbst in solche Lag', wie nur sein Feind es wünschen mag.

163 Leicht zu thun ist, was sich dem Selbst nicht gut noch heilsam (schliefslich) zeigt;

Was aber gut und heilsam ist, das eben ist gar schwer zu thun.

164 Wer die Vorschrift der Würdigen, der Edlen, der Pflicht Lebenden

Schmähet, der Schlechteinsichtige, böser Lehre[5]) sich zuwendend,

---

[1]) d. i. zuviel Schlaf meiden, weil man im Schlaf nicht Herr über sich ist.

[2]) s. 380.

[3]) [des Edelsteines nämlich, zu dessen Abschleifen er verwendet wird]. Das tertium ist hier natürlich das Zermalmen, nicht etwa dafs der Demant mit der bösen That verglichen würde.

[4]) sâla, çâla Shorea robusta. Zu mâluvâ s. 334 und vgl. mâlu, a sort of creeper, Wilson. [5]) diṭṭhim pâpikam, vgl. michâdiṭṭhi 167. 316-318.

Wie die Früchte dem Bambusrohr[1]), zu eignem Tode trägt er Frucht.

165 Die von wem selbst gethane Sünd' vom eignen Selbst gebüfset[2]) wird:

Die vom Selbst nicht-gethane Sünd' dem eignen Selbst zu Gute kommt.

Reinheit, Unreinheit sind für sich. Keiner reinigt den Anderen.

166 Das eigne Ziel geb' man nicht auf, für Andrer Ziel, wie viel's auch sei.

Das eigne Ziel erkannt habend binde[3]) man sich an's eigne Ziel.

XIII. Die Welt.

167 Schlechte Satzung man nicht befolg', weile nicht in Unachtsamkeit,

Irrige Lehr' man nicht befolg', und sei nicht huldigend der Welt.

168 Man steh' auf, sei nicht unachtsam, üb' frommen Wandels Pflichtgesetz.

Der Pflichtübende ruht im Glück in dieser wie der andern Welt.

169 Nur frommen Wandels Pflichtgesetz, nicht bösen Wandel pflege man.

Der Pflichtübende ruht im Glück, in dieser wie der andern Welt.

170 Wie man sieht eine Wasserblas'[4]), wie man ein Sonnenstäubchen sieht[5]), —

---

[1]) kaṭṭhaka, kâshṭhaka. Verschiedene Rohrarten sterben ab, nachdem sie ihre Frucht gebracht, vgl. Stenzler in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 4, 398-9 über Draupadî 5, 9, mit welcher Stelle der hier vom schol. beigebrachte Vers zusammenstimmt. S. auch MBhârata 2, 2190 „ayaṃ dhatte vepur ivâtmaghâtî phalam, er trägt Furcht, wie das sich dadurch selbst vernichtende Rohr."

[2]) saṃkilissati, saṃkliçyate wird erlitten.

[3]) pasuta, prasita von √si binden: s. 181.

[4]) s. Mahîdhara zu Vâjas. Saṃh. 40, 9.

[5]) [so rasch dahinschwindend,] s. 46. [Zu marîci s. Ind. Stud. 9, 9].

(56) Wer als dem gleich die Welt ansieht, den sieht des Todes
König nicht.

171 Kommt, schaut euch an hier diese Welt, bunt einem
Königswagen gleich,
In der zu Grunde geht der Thor, der Kund'ge nicht
sich fesseln läſst.

172 Wer nach früh'rer Unachtsamkeit[1]) später nicht mehr
unachtsam ist,
Der erleuchtet hier diese Welt, wie von Wolken befreit
der Mond[2]).

173 Wessen gethane böse That durch gute zugedecket[3]) wird,
Der erleuchtet hier diese Welt, wie von Wolken befreit
der Mond.

174 Die Welt hier liegt in Finsterniſs[4]): nur Wen'ge sind's,
die hier klar sehn.
Wie der Vogel vom Netze frei[5]) nur Wen'ge auf zum
Himmel gehn.

175 Die Flamingo ziehn auf zur Sonn'. So durch die Luft
kraft ihrer Macht[6])
Die Weisen ziehen aus der Welt, trotz des Mâra und
seiner Schaar.

176 Wer eine Pflicht verletzet hat und wer Unwahres re-
dend ist,
Die and're Welt in Abred' stellt[7]), — nicht giebt's 'ne
Sünd', die dér nicht thut.

177 Die Geiz'gen[8]) zur Götterwelt nicht gelangen[9]].
Die Thoren nur Freigebigkeit nicht preisen.

---

[1]) s. 117. [2]) s. 382. [3]) pithîyati, apidhîyate, vgl. alâpu für alâbu 149, kusîta für kusîda 7. 112 [und die Noten zu 116. 345].

[4]) s. 146. [5]) s. kshurikopanishad v. 22. Indische Studien 2, 173.

[6]) iddhiyâ, ṛiddhyâ. Es handelt sich hier also bereits um die magische Kraft durch die Luft zu wandeln, s. 254. 255. Köppen I, 412. — Der Vergleich mit dem Flamingo ist auch bei den Brâhmanen gebräuchlich, vgl. ekahaṅsa, paramahaṅsa. [Ind. Stud. 2, 63. 173. 175. 9, 165].

[7]) vitiṇṇaparalokassa, vitîrṇaparalokasya, vom schol. durch vissaṭṭhaparal., s. visrastaparal. (?) erklärt, der nicht die drei sampatti (samprâpti) der Menschenwelt, Götterwelt und des nibbâna erschaut. [8]) s. 223.

9] vgl. Matth. 19, 24. Luc. 18, 25.

Der Weise, der Freigebigkeit sich freuend,
Dadurch eben glücklich auch wird dort drüben.

178 Alleinherrschaft über die Erd', oder Eingang zur Himmelswelt,
Und Hoheit über alle Welt — besser der sotâpatti[1]) Frucht.

(57) **XIV[2]). Der Buddha (Erwachte)[3]).**

179[4]) Dessen Sieg nicht besieget wird[5]) jemals,
Und zu deſs Sieg in der Welt Niemand gelangt,
Diesen Buddha von unendlicher Kraft,
Den Zuweg-losen wie wollt verführen ihr?

180 Den verstrickende, giftgeschwängerte[6])
Lustbegier nirgendwohin verführen kann,
Diesen Buddha von unendlicher Kraft,
Den Zuweg-losen, wie wollt verführen ihr?

181 Die in's Sinnen vertieft, weise, an Muſs'[7]) und Ruhe sich erfreu'n,
Die ganz erwacht[8]), besonnen sind, — der'n Neider[9]) sind die Götter selbst.

182 Mühvoll der Menschen Erlangen[10]), mühvoll Sterblicher Leben ist;

---

[1]) sotâpatti, srotaâpatti, „das Eingehn in die Strömung", die zum nibbâna hinauf (s. 218) führt, die erste Stufe buddhistischer Heiligkeit, s. Köppen I, 398. — Ueber eine ganz andere Bedeutung des Wortes soto s. zu 339.

[2]) die Verszählung am Schlusse in A. giebt diesem Cap. nur 16 Verse statt der jetzigen 18. Zwei müssen also hinzugekommen sein.

[3]) unter buddha ist hier nicht blos der κατ' ἐξοχὴν so Genannte (so 75. 179. 180. 191. 296), sondern alle wie er Erwachten zu verstehen, resp. nach dem in v. 195 vorliegenden Gegensatze die Lehrer der buddhistischen Doktrin gegenüber denen, die sie noch blos hören. So 182-185. 194. 195. 255. 368. 381. 382. 387. 398. 419. 422. Das Verbum budh s. in 186. 286. 296-301 und 181. 46.

[4]) die beiden Verse 179. 180 sind nach dem schol. an die schönen Mâra-Töchter gerichtet, welche Buddha zu versuchen kamen: s. Köppen I, 89. 90.

[5]) s. 105. [6]) s. 335.

[7]) nekkhamma, naishkarmya mit Fausböll, Werklosigkeit, s. 272.

[8]) sambuddha. [9]) s. 94.

[10]) damit ist wohl die „Geburt" gemeint, manussa° also als Genet. obiecti zu fassen.

Guten Gesetzes Hör'n mühvoll, der Buddha Entstehn mühvoll ist.

183[1]) Meiden jedweder bösen That, Vollbringung guter Handlungen,
Des eignen Denkens Heiligung[2]) — dieses der Buddha Vorschrift[3]) ist.

184 „Nachsicht trefflichste Bufse, und Geduld
Höchstes nibbâna ist“, so der Buddha Spruch.
Wer da Andere schlägt, nicht Pilgrim ist,
Nicht Asket, wer zu beleid'gen Andre sucht.

(58) 185 Nicht-Schmähen, Nicht-Handgreiflichkeit, Festhalten am Erlösungswerk[4]),
Mäfsigkeit im Speisegenufs, abgeschiedener Lagersitz,
Und Anspannung im Nachsinnen — dieses der Buddha Vorschrift ist.

186 Nicht durch Regen von Geldstücken[5]) wird Sättigung den Wünschen je.
„Süfses wenig, Schmerz bringt Begier“ also weifs der Verständige.

187 Selbst nach himmlischen Genüssen trägt kein Verlangen er jemals,
Freut sich am Aussterben der Gier, des heil'gen Buddha Zuhörer.

188[6]) Vielfach' Asyle aufsuchen in Bergen wio in Wäldern auch,
Hainen und heiligen Bäumen, die furchtgequälten Menschenkind:

---

[1]) dieser Spruch ist auch den nördlichen Buddhisten in Sanskrit bekannt und bildet einen Theil ihres Credo, s. Köppen I, 224.

[2]) eig. Ringsabschneidung, s. 88.

[3]) buddhâna sâsanam: ebenso 185; dagegen buddhasâsana als Compositum 368. 381. 382. Vgl. 164.

[4]) pâtimokkhe, prâtimokshe: s. 375. Oder sollte damit etwa bereits das diesen Titel führende Rituale (s. Köppen I, 332) für die Lebensordnung der buddhistischen Geistlichkeit gemeint sein?

[5]) kahâpaṇa, karshâpaṇa.

[6]) die Verse 188-192 finden sich bei den nördlichen Buddhisten in Sanskrit wieder, s. Burnouf Introduction pag. 186. Köppen I, 136. 346.

189 Doch das ist keine sichre Hülf', ist kein trefflicher Zufluchtsort:
Nicht, dies Asyl erreicht habend, man frei wird aller Schmerzensnoth; —

190 Doch wer bei Buddha, bei'm Gesetz, bei der Gemeinde[1]) Hülfe sucht,
Und die vier edlen Wahrheiten[2]) mit richtiger Einsicht erschaut: —

191 „Das Leid, des Leides Entstehen, die Besiegung des Leides auch,
Den edlen achtgliedigen[3]) Weg, der zu des Leid's Besänft'gung führt", —

192 Dies ist fürwahr 'ne sichre Hülf', ist der trefflichste Zufluchtsort;
Dieses Asyl erreicht habend, wird man frei aller Schmerzensnoth.

193 Selten ist solch ein Wundermann[4]): nicht wird er überall gebor'n:
Wo er gebor'n wird, der Weise, dás Geschlecht wächst an Glückesheil.

(59) 194 Heil bringt der Buddha[5]) Entstehen, Heil bringt Predigt der wahren Lehr',
Heil bringt Eintracht der Gemeinde, Heil bringt die Bufs' Einträchtiger.

195 Wer da ehret die Ehr-Würd'gen, sei'n 's Buddha, sei'n es Zuhörer,

---

[1]) die buddhistische Trias, s. 194. 296-298. Köppen I, 550.

[2]) s. 273. Köppen I, 220 ff. [oben pag. 105].

[3]) s. 273 ff. 403. Köppen I, 222. 408. [Vgl. noch die Mittheilung Gogerly's aus dem dhammacakkappavattanasutta im Journ. Ceylon Branch R. As. S. 1865-6 p. 119. Danach hat Buddha den mittlern Weg zwischen den beiden zu verwerfenden Extremen: Sinnenlust und Askese gefunden: „this path has eight divisions, namely: correct doctrines, correct perceptions of those doctrines, speaking the truth, purity of conduct, a sinless occupation, perseverance in duty, holy meditation, and mental tranquillity"].

[4]) purisâjañño, purushâjanyo d. i. ajanyapurushaḥ, ein nicht gewöhnlicher Mann. Der schol. denkt an eine Erklärung durch âjânîya (s. 322), Edelrofs.

[5]) von Interesse ist hier der Plural in dem ersten Gliede der heiligen Trias, der hier offenbar ebenso appellativisch zu fassen ist, wie in 182. 183. 185.

Die hinaus über Verblendung, weg über Schmerz, Beklemmung sind, —

196 Wer die Solchen verehret, die Befreiten, vor Nichts Bangenden,

Nicht ist es möglich irgendwem, dessen Gutthat zu zählen je.

(Hiermit schliefst der erste Recitations-Kreis)[1].

XV. Das Glück.

197 Glücklich, ei! lafst uns leben hier, feindschaftslos[2]) unter Feindlichen!

Unter feindlichen Menschen wir wollen einhergehn feindschaftslos.

198 Glücklich, ei! lafst uns leben hier, krankheitslos unter Krankhaften!

Unter krankhaften Menschen wir wollen einhergehn krankheitslos.

199 Glücklich, ei! lafst uns leben hier, unter Gier'gen begierdelos!

Unter gierigen Menschen wir einhergehn woll'n begierdelos.

200 Glücklich, ei! lafst uns leben hier, denen uns gar nichts angehört[3]).

Wir werden Freud' geniefsend sein, den hellleuchtenden Göttern[4]) gleich.

201 Der Sieger zeuget sich Feindschaft, der Besiegte in Schmerzen lebt.

Wer sich bezähmet, lebt in Glück, meidend Sieg wie Besiegung auch.

---

[1]) über diese rituelle Bemerkung giebt der schol. keine Auskunft: sie steht nur in einer Handschrift und es fehlt am Schlusse eine entsprechende zweite Angabe.

[2]) s. 406. [3]) s. 88.

[4]) devâ âbhâssarâ yathâ. Ueber die auch bei den nördlichen Buddhisten âbhâsvara genannte Götterreihe s. Köppen I, 261. Hier scheint das Wort noch rein appellativisch gebraucht zu sein?

202[1]) Kein Feu'r giebts gleich der Leidenschaft, keinen Fehler dem Hasse gleich[2]):
(60) Kein Schmerz den Daseinsstützen[3]) gleicht, kein Glück gleicht der Beruhigung.

203 Hunger[4]) die gröfste Krankheit ist, die Einkleidung'n[5]) das gröfste Leid,
So erkennend der Wahrheit nach bleibt nibbâna das höchste Glück.

204 Gesundheit ist höchster Gewinn, Zufriedenheit der beste Schatz,
Zutrauen ist der beste Freund, und nibbâna das höchste Glück.

205 Wer gekostet der Einsamkeit und der Beruhigung[6]) Geschmack,
Wird sorgenlos und sündenlos, trinkend der Lehr' köstlichen Saft.

206 Heilbring'nd der Anblick Edler ist, Weilen bei ihnen glücklich macht.
Durch den Nicht-Anblick von Thoren wird man sich glücklich fühlen stets.

207 Denn wer mit Thoren im Verein wandelt, fühlt Schmerz den langen Weg.
Zusammensein mit Thoren stets Leid bringet, wie mit einem Feind.

---

[1]) s. 251.

[2]) der schol. liest: kalisamo doso, dann ist kali als Hader und dosa als dosha zu fassen. Die Textlesart (dososamo kali) ist indefs wegen der häufigen Nebeneinanderstellung von râga und dosa (dvesha) s. 20. 357. 369. 377. 407 und insbesondere wegen v. 251 vorzuziehn.

[3]) über die fünf khandha, skandha Stützen und Attribute jeder individuellen Existenz, nämlich: (eigne) Gestalt, sinnliche Empfindung, Wahrnehmung, Begriffseinkleidung, Erkennen, s. Köppen I, 602 ff. Sie kehren 374 wieder.

[4]) jighacchâ jighatsâ, natürlich figürlich zu fassen.

[5]) saṃkhârâ, saṃskârâḥ s. 255. 277. 368. 381. 383 und 154. Ueber diese „Einkleidungen" der ihrer selbst bis dahin noch unbewufsten, erst in ihnen zum Bewufstsein ihrer selbst gelangenden Urmaterie in kreatürliches Dasein s. meine Abh. „die neuesten Forsch." p. 15. 16. Köppen I, 603 ff. 612.

[6]) upasamessa möchte ich als einfachen Genitiv für upasamassa fassen, mit Wechsel von a und e.

Zusammensein mit Weisen ist froh, wie Verwandter Wiedersehn.

208 Darum also[1]):

Dem weisen Mann, einsicht'gen, vielgelehrten,
Lastthiergleichen[2]), pflichtengetreuen, edlen, —
Solchem Manne, gutem und wohlverständ'gem
Folg' man, wie dem nakshatra-Pfad der Mond folgt.

XVI. Liebes.

209 Wer sich unricht'gem Streben weiht, dem richt'gen Streben nicht sich weiht,
Statt des Guten das Liebe wählt, neide den, der dem Selbst[3]) sich weiht.

(61) 210 Nicht mit Liebem Verein man such'[4]), noch mit Unliebem irgendje!
Schmerz bringt's, wenn Lieb's man nicht mehr sieht, oder wenn man Unliebes sieht.

211 Darum halte man nichts für lieb, denn des Lieben Verlust ist bös.
Denen sind keine Bande mehr, für die's nichts Lieb's noch Unlieb's giebt.

212 Aus dem Lieben entstehet Leid[5]), aus dem Lieben entstehet Furcht[6]).
Drum, wer sich frei hält vom Lieben, dem ist nicht Leid: woher wär' Furcht?

213 Aus der Liebe entstehet Leid, aus der Liebe entstehet Furcht.
Drum, wer sich frei hält von Liebe, dem ist nicht Leid: woher wär' Furcht?

214 Aus der Wollust entstehet Leid, aus der Wollust entstehet Furcht.

---

[1]) diese Worte: tasmâ hi sind in ihrer Vereinzelung auffällig: sie sehen aus, als ob v. 208 durch sie als eine Randbemerkung eingeleitet würde.

[2]) an Geduld; anders 152.

[3]) d. i. seiner eignen Erkenntnifs.

[4]) man meide liebe, wie unliebe Dinge.

[5]) beim Verlust des Lieben. [6]) vor dem Verlust des Lieben.

Drum, wer sich frei hält von Wollust, dem ist nicht Leid: woher wär' Furcht?

215 Aus dem Wünschen entstehet Leid, aus dem Wünschen entstehet Furcht.

Drum wer sich frei hält vom Wünschen, dem ist nicht Leid: woher wär' Furcht?

216 Aus der Begier entstehet Leid, aus der Begier entstehet Furcht.

Drum wer sich frei hält von Begier, dem ist nicht Leid: woher wär' Furcht?

217 Mit Tugend und Einsicht begabt, der Pflicht treu, wer die Wahrheit spricht

Und verrichtet sein eignes Werk, 'nen Solchen Jedermann hat lieb.

218 Wer nach dem Unsagbar'n [1]) verlangt und reich in seinem Geiste ist,

Weſs Sinn gebunden nicht an Lust, uddhaṃsotas [2]) nennet man den.

219 [3]) Den lang entfernt Gewesenen, der aus der Ferne heil heimkehrt,

Begrüssen die Verwandten, Freund', und Genossen, wenn an er kömmt:

(62) 220 Ebenso wenn, wer rein handelt, aus dieser Welt zur andern geht,

Empfang'n ihn seine Gutthaten, wie Freunde angekomm'-nen Freund.

XVII. Zorn.

221 Zorn meide man, halte sich fern von Hochmuth,
Und alle die Bande der Welt besieg' man:
Dem, welcher nicht hänget an Name noch Form [4]),
Nichts eigen nennt, folgen nicht nach die Schmerzen.

---

[1]) dem nibbâna, schol.

[2]) ûrdhvaṃsrotas „auf in die Höhe gehender Strömung getragen", vgl. die note zu 178. [3]) vgl. Çatap. Br. 14, 7, 1, 43. 44.

[4]) s. 367. vgl. meine Abh. „die neusten Forsch." pag. 16. 17, wozu noch Çatap. Br. 11, 2, 3, 3 nachzutragen.

222 Wer da den aufsteigenden Zorn anhält, 'nem gleit'nden Wagen gleich,
Dén nenne Wagenlenker ich[1]), Andre nur Zügelhalter sind.

223 Durch Sanftmuth man besieg' den Zorn, durch gute (That) die böse (That),
Den Geiz'gen durch Freigebigkeit, den Lügner durch wahrhaft'ge Red'.

224 Man sprech' wahr, zürne nicht und geb' gebeten, auch wenn wenig da, —
Durch diese drei Ding' man dereinst in die Nähe der Götter kommt.

225 Welche muni Niemand Leids thun, stets ihren Körper einhemmen,
Die gehen ein zum ew'gen Ort[2]), woselbst sie frei vom Leide sind.

226 Die immer auf sich wachsam sind, zu lernen suchen Tag und Nacht,
Zum nibbâna sich frei machen, déren Gebrechen untergehn.

227 Es ist ein alter, prächt'ger[3]) (Satz), nicht ist es etwas Neues nur[4]):
„Sie tadeln den, der still sitzet und tadeln den, der Vieles spricht,
Tadeln auch den der wenig spricht, — der Welt Tadel Niemand entgeht."

228 Nicht war je, noch wird jemals sein, noch findet jetzt sich irgendwo
Ein Mann, der nur getadelt würd', noch Einer, der nur würd' gelobt.

229 Wen aber loben die Weisen, ihn beobachtend Tag für Tag[5]),

---

[1]) vgl. Kâṭhaka Up. 1, 3, 3-6. [Ind. Stud. 9, 44. 46].

[2]) accutam ṭhânam, acyutaṃ sthânam [nibbâna].

[3]) atulam, unvergleichlich. [4]) ajjatanam iva, ạdyatanam iva.

[5]) oder „nach ihm sich richtend Tag für Tag". suve suve, çvaḥ-çvaḥ, ein wesentlich den Brâhmaṇa und Sûtra angehöriger Ausdruck.

(63) Den Makellosen, Einsicht'gen, mit Tugend und Verstand begabt, —
230 'nem Halsschmuck gleich von reinem Gold[1]), wer möchte Solchen tadeln wohl?
Die Götter selbst ihn lobpreisen[2]). Vom Brahman selbst gelobt er wird.
231 Man hüt' sich vor thätlichem Zorn[3])! hemm' seinen Leib gar sorglich ein!
Thätliche Sünde[4]) meide man, üb' mit dem Leibe Gutes nur.
232 Man hüt' sich vor Zorn in der Red'! hemme die Rede sorglich ein!
Sünde der Rede meide man, üb' in der Rede Gutes nur.
233 Man hüte sich vor Zorn im Sinn! hemme sein Sinnen sorglich ein!
Sünde im Sinnen meide man, übe im Sinnen Gutes nur.
234 Die Weisen, welche ihren Leib und die Rede einhemmen stets,
Die auch ihr Sinnen einhemmen, die fürwahr sind wohleingehemmt.

XVIII[5]). Schmutz.

235 Du bist jetzt wie ein abgebleichtes Blatt,
Und die Botschafter des Yama[6]) sind dir nah'.
An des Aufbruches Eingang stehst du jetzt,
Und nicht Wegzehrung[7]) für dich sich findet wo.
236 Eine Insel für dich du machen magst[8]),
Und mit Hast rühre dich, werde verständig!

---

[1]) jambonada, jâmbûnada. [2]) s. 366.

[3]) kâyappakopam, wörtlich: Leibeszorn [vgl. oben die note zu 96].

[4]) kâyaduccaritam, wörtlich: Leibessünde.

[5]) diesem Cap. werden bei Upham the Mahâwansi 3, 213 nur 20 Verse statt der hiesigen 21 zugetheilt.

[6]) yamapurisâ, yamapurushâḥ, s. 237. 44. 45.

[7]) in Gestalt guter Thaten nämlich, s. 237. (220.) 331.

[8]) um dich vom Schiffbruch darauf zu retten, s. 238. 25.

Fortgeblasenen Schmutzes, sündelos,
Wirst du in's himmlische Land der Edlen[1]) gehn!

237 Dies dein Leben zu Ende jetzo geht,
In die Näh' gehst du des Yama fort von hier!
Nicht ist Weilen inzwischen möglich dir,
Und nicht Wegzehrung für dich sich findet wo.

238 Eine Insel für dich du machen magst,
Und mit Hast rühre dich, werde verständig!
Fortgeblasenen Schmutzes, sündelos,
Wirst du nicht wieder Geburt und Alt'r[2]) eingehn!

(64) 239 Nach der Reihe der Einsicht'ge Tropfen um Tropfen[3]), Zeit um Zeit,
Alles Schmutz'ge von sich fortbläst, wie vom Silber der Silberschmidt.

240 Wenn auf Eisen sich Schmutz (beim Stählen) zeigt,
Er sogleich sprenget das Eisen ganz entzwei:
So auch wer die Gebote übertritt[4]),
In das Unheil seine Thaten führen dén.

241 Faulheit[5]) klebt am Gebet wie Schmutz, Unthätigkeit am Hauswesen,
Trägheit am frischen Aussehen, am Hütenden Unachtsamkeit.

242 Ausschweifung klebt am Weib wie Schmutz, Habsucht am Gebenden wie Schmutz;
Schlechte Sitten wie Schmutz haften in dieser und in jener Welt.

243 Noch gröſsren Schmutz als diesen giebts: Unwiss'nheit ist der gröſste Schmutz.
Macht ihr von diesem Schmutz euch frei, werdet schmutzlos ihr sein, bhikkhu!

---

[1]) hiemit scheint der Himmel, nicht nibbâna gemeint? aber s. 238; „pañcavidhaṃ sandhâvâsabhûmim, den fünffachen Wohnort der — (?)" schol.

[2]) jâtijâram s. 341. 348. anekajâtisaṃsâra 153. [3]) s. 121.

[4]) atidhonacârinam, atidroṇacâr. Was aber mit droṇa gemeint ist, nach dem schol. die vier paccaya, pratyaya, erhellt nicht.

[5]) asajjhâya, s. asvâdhyâya, das Nicht-hersagen. Wenn man Gebete nicht wiederholt, vergiſst man sie.

244 Leicht lebt sich's[1]) für den Schamlosen, der Kräh' Gleichen[2]), Schmähsüchtigen,
Einherstürm'nden, Unverschämten, der Beeinträchtigungen übt[3]).

245 Schwer lebt sich's für den Schamhaften, stets nur Reines Erstrebenden,
Nicht-sich-Anhäng'nden, Schüchternen, Reinlebenden, Klarsehenden.

246[4]) Wer ein Lebend'ges vernichtet, wer da unwahre Rede spricht[5]),
Wer sich nimmt[6]), was man ihm nicht gab, wer eines Andern Weib begehrt[7]),

(65) 247 Und welcher Mann dem Trunke sich von Meth[8]) und Blumensaft[9]) ergiebt,
Der gräbt dadurch hier in der Welt sich seine eigne Wurzel aus.

248 So wisse denn, o Mensch, dieses: „die Bössittigen zaumlos[10]) sind",
Daſs dich[11]) nicht Lust und Unsitte für lange geben preis dem Schmerz.

249[12]) Es spenden je dem Glauben nach, je wie günstig gestimmt die Leut'.

---

1) sujîvaṃ jîvitam gehört zusammen.

2) kâkasûra, kâkaçûra, ein Held unter den Krähen, an Frechheit sich sogar vor den Krähen auszeichnend.

3) saṃkiliṭṭhena fasse ich als Deponens und transitiv, da nur so sich ein passender Sinn ergiebt: vgl. saṃkilissati, wird erlitten 165. saṃkiliṭṭha, beeinträchtigt 312. kiliseyya, wird leiden 158. klesa, Beschwer, Beeinträchtigung 88. kiliṭṭha, Elend 15. Das Part. Perf. Pass. wird oft als Deponens gebraucht, so patissata 144. alîna 245. gutta 257. viruddha und atta 406. rata 22.

4) über diese fünf Sünden s. Köppen I, 444. 5) s. 176. 224. 264. 306.

6) âdîyati, Deponens s. 409. 20. 7) s. 309.

8) surâ. [ein gegornes Getränk, über dessen Zubereitung s. Ind. Stud. 10, 349. 350].

9) meraya, maireya a sort of spirituous liquor from the blossoms of the Lythrum fructicosum with sugar etc. (Wilson).

10) der schol. erwähnt hier auch eine andre Lesart: acetasa, unverständig.

11) Text: „ihn", den Menschen.

12) der erste Halbvers schlieſst sich nicht recht an die beiden folgenden, an. [„Aergere dich nicht, wenn du auch nur wenig bekommst", scheint etwa der Sinn zu sein].

Wer sich abärgern[6]) wollt' über Anderer Trunk und Fresserei,
Nicht bei Tage und nicht bei Nacht käme der je zur Sammlung selbst.

250[2]) Bei wem dies aber zerschnitten, 'rausgeholt mit den Wurzeln ist,
Der wie bei Tage so bei Nacht zur Sammlung seiner selbst gelangt.

251[3]) Kein Feu'r giebt's gleich der Leidenschaft, keine Fessel dem Hasse gleicht,
Kein Netz giebt's gleich der Bethörung, der Begier gleich giebt's keinen Strom.

252 Leichtsichtbar Andrer Mängel sind, doch schwersichtbar die eigenen;
Denn Andrer Mängel pflegt man wohl aufzudecken, so sehr man kann,
Verhüllt die eignen, wie der Schelm den kali[4]) vor dem Spielgegner[5]).

253 Wer da nur Andrer Mängel sieht, stets auf Anderer Kränkung[6]) sinnt,
Dessen Gebrechen zunehmen, fern er von deren Ende ist.

254 Kein Pfad ist in der Luft (, jedoch) nicht ausschliefsbar[7]) ist der Asket:
(66) An Verblendung freut sich die Mafs', unblendbar die Tathâgata[8]).

---

[1]) mañku, entweder wie Fausböll will, mit manyu identisch (aber Adjektiv), oder aus der Bedeutung „lahm, schwankend" herzuleiten, s. Vâjas. Sanh. specimen II praef. p. 19. [2]) s. 263. 346. 347. [3]) s. 201.

[4]) den bösen kali-Würfel. [vgl. Roth in Z. der D. M. Ges. 2, 123. 124].

[5]) kitavâ kann nur Ablativ sein. Der schol. hat die Stelle ganz mifsverstanden.

[6]) ujjhâna entweder für ujjhâna oder für uddhyâna [besser von √kshâ] s. not. zu 155.

[7]) kann auch von der Luft nicht ausgeschlossen werden, hat die Fähigkeit überall, also auch durch die Luft zu wandeln, s. 175.

[8]) tathâgata, Name Buddha's und der ihm ähnlich Werdenden, s. 276: wörtlich: „der so gegangen ist", entsprechend dem im Dhammapada so häufigen tâdis, tâdi (tâdṛç) ein Solcher, s. 74. 94-96. 196 und tathârûpa 105. [vgl. tahârûva bei den Jaina, s. meine Abh. über die Bhagavatî 2, 178].

255 Kein Pfad ist in der Luft (, jedoch) nicht ausschliefsbar ist der Asket.
Die Einkleidung'n sind nicht ewig[1]). Die Buddha Nichts je stören[2]) kann.

XIX. Der Gerechte.

256 Nicht dadurch man gerecht heifset, dafs man 'ne Sach' gewaltsam führt:
Sondern, wer Wahres und Falsches Beides scheidet, verständiglich, —
257 Ohne gewaltsames Treiben mild gegen Andere verfährt,
Des Rechtes Schützer, einsichtig, — dér allein wird „gerecht" genannt.
258 Nicht dadurch heifst man verständig, dafs man vielerlei Worte spricht:
Der Ruh'ge, Sanfte, Furchtlose, dér nur „verständig" wird genannt.
259 Nicht dadurch heifst man pflichthaltend, dafs man vielerlei Worte spricht,
Sondern wer, auch mit Wen'gem nur belehrt, die Pflicht leibhaftig[3]) sieht:
Der eben nur ist pflichthaltend, der die Pflicht nicht vernachlässigt.
260 Nicht dadurch heifst man „thera"[4]), dafs man graugewordnes Haupt(haar) hat.
Das Alter mag reif, und man doch „vergebens alt" zu nennen sein.
261 Doch in wem Wahrheit ist und Pflicht, Schonung, Enthaltung, eigne Zahm,
Der Weise, alles Schmutzes baar, dér allein „thera" wird genannt.
262 Nicht durch blofse Wortmacherei oder durch schönes Aussehn blos

---

[1]) s. 277. [2]) s. 81. [3]) kâyena.
[4]) thera, s. sthavira „Alter", Ehrentitel der buddhistischen Geistlichkeit, unserm: Pater entsprechend. [vgl. Bhagavatî 2, 185-6].

Wird wohlgestaltet je ein Mann, der neidisch, habsüchtig, ein Schelm.

263[1]) Bei wem dies aber zerschnitten, 'rausgeholt mit den Wurzeln ist,

(67) Der Fehlerbaare, Einsicht'ge, dér „wohlgestaltet" wird genannt.

264 Nicht durch Haarschur wird zum Asket, wer pflichtlos[2]), unwahrredend ist:

Wer noch von Wunsch und Lust nicht frei, wie könnte dér „Asket" wohl sein?

265 Nur, wer das Böse bringt zur Ruh, kleines und grofses allesammt,

Von der Sänftigung des Bösen, wird dér ein „samana"[3]) genannt.

266 Nicht dadurch wird man Bettelmönch, dafs man Andere anbettelt:

Nur durch Annahm' der ganzen Lehr' wird man „bhikkhu", nicht blos durch Jen's[4]).

267 Wer da Gutes so wie Böses 'fortstöfst[5]), sich in Entsagung übt,

In Betrachtung der Welt wandelt, dér allein wird „bhikkhu" genannt.

268 Nicht durch Stillschweigen[6]) wird „muni", wer bethört und unwissend ist,

Sondern, wer, wenn er die Waage bekömmt, das Gute einsichtsvoll —

269 Wählet, zurückläfst das Böse, dér ist „muni", dádurch „muni".

---

[1]) s. 250. [2]) abbuto, avrato?

[3]) samana, çamana sänftigend. Es ist dies eine falsche, in 388 wiederkehrende Etymologie des Wortes samana, Asket, welches nicht von $\sqrt{}$sam, çam „sänftigen", sondern von $\sqrt{}$sam, çram „sich mühen" herkömmt. [vgl. einen analogen Erklärungs-Versuch des Wortes bei den Jaina, Bhagavatî 2, 186. 187].

[4]) das Betteln.

[5]) bâhetvâ, wohl ein Denominativ von bahis s. 388.

[6]) mona, mauna das Gelübde des muni (den Trappisten entsprechend). Vgl. Çatap. Br. 14, 6, 4, 1.

Weil beide Welten er erkennt[1]), darum wird „muni“ er genannt.

270 Nicht dadurch wird man „ariya“[2]), dafs man Lebende schädiget,

Durch Schonung aller Wesen man: „ariya“ also wird genannt.

271 Nicht durch blofse Tugendgelübd' oder durch viel Gedächtnifswerk,

Oder Erlangen der Sammlung oder einsame Lagerstätt', —

272 Erreich' das Glück der Mufse[3]) ich, das nur von Hohen[4]) wird gepflegt.

(68) Zuversicht sei dem Bhikkhu fern[5]), eh' er der Fehler End' erreicht.

XX[6]). Der Weg.

273[7]) Der beste Weg der achtglied'ge, die vier Sätz' beste Wahrheit sind,

Höchste Pflicht ist Begierfreiheit, von Zweifüfslern der Seh'nde best.

274 Dér Weg allein, kein andrer ist, zu der Betrachtung Reinigung;

Ihm d'rum wendet euch zu! Dies hier[8]) ist nur Mâra's Bethörungswerk.

275 Denn wenn ihr ihm euch zuwendet, machet dem Schmerz ein Ende ihr.

Angesagt hab' ich euch den Weg, erkannt habend der Stacheln[9]) Cur.

---

1) munâti. Die Wurzel mun, aus man entwickelt, gehört auch dem Prâkrit an, s. Urvaçî 26, 8 ed. Bollensen pag. 270.

2) s. 22. 3) s. 181.

4) aputhujjana s. 60.

5) also vissâsam mâ pâdi zu lesen und apatta durch aprâpta zu übersetzen: „nicht gehe der Bhikkhu (Bettelmönch) in Zuversicht ein, so lang er nicht —“.

6) die Verszählung am Schlufs in A. giebt diesem Cap. nur 16 Verse statt der jetzigen 17: es mufs also ein Vers hinzugekommen sein.

7) s. 190. 191. 8) alles irdische Treiben.

9) salla, s. çalya, s. 351. [s. Bhagavatî 2, 268].

276 An euch nun liegt's eifrig[1]) zu sein. Die Tathâgata künden nur.
(Dén Weg) einschlagend werden frei von Mâra's Band'n die Sinnenden.

277 „All' Einkleidung'n vergänglich sind"[2]), wer dies durch seine Einsicht sieht,
Der find't heraus sich im Schmerze. Dies ist der Weg zur Reinigung.

278 „All' Einkleidungen sind schmerzvoll", wer dies durch seine Einsicht sieht,
Der find't heraus sich im Schmerze. Dies ist der Weg zur Reinigung.

279 „Alle Zustände sind beherrscht"[3]), wer dies durch seine Einsicht sieht,
Der find't heraus sich im Schmerze. Dies ist der Weg zur Reinigung.

280 Wer sich nicht erhebt, wenn's dazu die Zeit ist,
Ob kräftig und jung doch der Trägheit huldigt,
Weſs Woll'n und Sinn niedergedrückt, der Faule,
Der Läss'ge nicht findet den Weg der Einsicht.

281 Die Rede mög' hüten man, hemm'n das Denken ein,
Und mit dem Leib niemals begehen Sündiges.
(69) Wer diese drei Pfade der Handlung rein sich hält,
Gewinnt den Weg, der von den Sehern[4]) ist gelehrt.

282 Durch Anspannung entsteht Gedeih'n[5]), durch Nichtanspannung Untergang.
Diesen doppelten Pfad wissend zum Gedeih'n[6]) und zum Nicht-Gedeih'n,
Möge man so sich einrichten, daſs allein das Gedeihen wächst.

---

1) s. 143 b. 280. 2) s. 255.

3) anattâ, anâtmâḥ nicht Herr über sich selbst, sondern von andersher (anderer Geburt her) bestimmt. 4) isi, ṛishi, s. 422.

5) bhûri, wohl s. bhûri, hier substantivisch zu fassen, nicht s. bhurij oder bhûrij wie Fausböll will.

6) bhava hier, wie der Gegensatz vibhava zeigt, entschieden so zu fassen: vgl. auch 413-16. Anders 348. 351 wo „Existenz" bezeichnend, und daher mit böser Nebenbedeutung verbunden.

283 Den Gierwald[1]) fället, nicht Bäume! Aus der Begierde Furcht entsteht,
Begier abschneidend und Begehr'n[2]) sei'd verwehend[3]), o Bhikkhu, ihr!

284 So lang nicht die Begier[4]) vernichtet ist,
Die geringst' auch, die den Mann zum Weibe zieht,
So lang bleibt er gebunden mit dem Geist
Wie das Kalb, das an der Mutter Milch noch saugt.

285 Reifse aus deinem Selbst die Zärtlichkeit,
Wie im Spätherbst mit der Hand die Lotusblum'.
Mache offen für dich den Weg zur Ruh',
Zu dem nibbâṇa, gelehrt vom Sugata[5]).

286 „Hier will ich wohn'n zur Regenzeit, hier im Winter, im Sommer hier“,
Also sorget der Thor sich ab, denkt nicht an das, was zwischen liegt[6]).

287[7]) Wer da um Söhne sorgt und Vieh, wefs Geist hängt (an der Sinnlichkeit),
Den, wie die Fluth ein schlaf'ndes Dorf, überfallend der Tod mitnimmt.

288 Söhne gereichen nicht zum Schutz, noch Vater, noch Verwandte auch;
(70) Dem von dem Tod[8]) Ergriffenen bei den Befreund'ten ist kein Schutz.

289 Diese gewalt'ge Sach' kennend, wer tugendsam, verständig ist,

---

[1]) vanaṃ, Wortspiel von vanâ Begier und vana Wald, s. 344. 339. Die √van liegt unserm deutschen Wonne, wünschen (s. vâñch) lat. venus etc. zu Grunde.

[2]) d. i. alles Begehren vanaṃ ca vanathaṃ ca.

[3]) nibbânâ, hier adjektivisch zu fassen, wie wir in 126 das Verbum hatten. Fast scheint es, als ob hier, wie in 344, eine Herleitung von √van beabsichtigt sei, jedenfalls wenigstens ein Wortspiel: „seid begierdelos“.

[4]) vanatho.

[5]) sugatena desitam: Name Buddha's, und aller wie er „wohl-Gehenden“, tugendhaft Wandelnden; so, appellativisch, in 419, während es hier offenbar n. pr. ist.

[6]) dafs er inzwischen sterben kann u. dgl. [7]) s. 47.

[8]) antaka s. 48.

Den zum nibbâna führenden Weg schleunig für sich rein'gen mög'.

XXI. Vermischtes.

290 Wenn er durch Aufgab' mäſs'gen Glücks ausgebreitetes Glück erschaut,
Geb' auf der Weis' das mäſs'ge Glück, ausgebreitetes Glück erschau'nd.

291 Wer dadurch, daſs er Schmerz Andren zufügt, sein eignes Glück erstrebt[1]),
Verstrickt in Stricken der Feindschaft, dér nicht ledig der Feindschaft wird.

292 Wer, was zu thun, vernachlässigt, was aber nicht zu thun wär', thut, —
Des Ausschweif'nden, Unachtsamen Gebrechen wachsen immer fort.

293 Doch der'n Gedenken wohlgefügt, stets auf den Leib gerichtet[2]) ist,
Die nicht üben, was nicht zu thun, beständig thun nur, was zu thun,
Der Besonnenen, Einsicht'gen Gebrechen nah'n der Auflösung.

294[3]) Selbst tödtend Mutter und Vater und zwei krieg'rische[4]) Könige,

---

[1]) s. 84. 131. 132. [2]) um ihn in Zaum zu halten, s. 299.

[3]) die beiden vv. 294. 295 können hier in der That wohl nur einen allegorischen Sinn haben, wie der schol. denselben angiebt: danach ist unter der Mutter die taṇhâ, tṛishṇâ Begier, unter dem Vater der mâna, Stolz, unter den beiden gelahrten Königen (die Stelle über die beiden kriegerischen Könige hat Fausböll leider nicht mitgetheilt) sassatuchedadiṭṭhiyo, çasyatocchedadṛishṭi die (schonungslose) Ansicht von der Straffälligkeit Andrer und ihrer nöthigen Ausrottung, unter dem Reich die zwölf âyatana (d. i. die fünf Sinne, fünf Sinnesorgane, manas und dharma, s. Köppen I, 602), unter dem Gefolge nandirâga Lüste und Leidenschaften zu verstehen: veyyaggha erklärt der schol. durch vicikichâ Irrthum, Zweifel (also eigentlich: Ziellosigkeit), wegen des Gegentheils sâmaggî in 194 übersetze ich lieber: Zwietracht. — So allein sind diese beiden Verse in einem Werke wie das Dhammapadam erklärlich, und daſs v. 295 in der That nur allegorisch sein kann, zeigt veyyaggha ganz deutlich. — Für den ersten der beiden Verse indeſs, der das Original, während v. 295 nur eine Variation dazu scheint, lieſse sich wohl denken, daſs derselbe ursprünglich wörtlich zu verstehen war: daſs er etwa auf einem bestimmten historischen

(71) Ein Reich sammt allem Gefolge, — bleibt schuldlos doch ein Brâhmaṇa.

295 Selbst tödtend Vater und Mutter, und zwei gelahrte[1]) Könige,
Und die Zwietracht als den fünften, — bleibt schuldlos doch ein Brâhmaṇa.

296 Wohl erwachet, sind stets wachsam die Zuhörer des Gotama,
Deren Gedenken Tag und Nacht stets an Buddha gerichtet ist.

297 Wohl erwachet, sind stets wachsam die Zuhörer des Gotama,
Deren Gedenken Tag und Nacht stets an die Lehr' gerichtet ist.

298 Wohl erwachet, sind stets wachsam die Zuhörer des Gotama,
Deren Gedenken Tag und Nacht stets zur Gemeind' gerichtet ist.

299 Wohl erwachet, sind stets wachsam die Zuhörer des Gotama,
Deren Gedenken Tag und Nacht stets auf den Leib[2]) gerichtet ist.

300 Wohl erwachet, sind stets wachsam die Zuhörer des Gotama,
Deren Sinnen bei Tag und Nacht an Nicht-Verletzung[3]) sich erfreut.

Faktum beruht, und im Munde der Brâhmaṇa zum Beweise ihrer Incommensurabilität diente? die allegorische Aneignung desselben durch ihre buddhistischen Gegner wäre dann als ein Mittel der Polemik zu erachten? Der schol. übrigens berichtet eine Legende, welche auf eine andere wörtliche Interpretation hinweist. „Buddha safs einst von vielen bhikkhu umgeben da: da ging bei ihm nicht weit davon der thera Lakuntakabhaddiya vorüber, und die Gedanken seiner Umgebung errathend, sagte Buddha zu ihnen: „Seht, ihr bhikkhu! Dieser bhikkhu, obwohl er Mutter und Vater getödtet hat, ist doch jetzt schmerzlos geworden" und als sie sich nun erstaunt anblickten, recitirte er zu ihrer Belehrung unsern Spruch." Jener thera scheint also in der That des Vater- und Mutter-Mordes schuldig gewesen zu sein, worüber ich einstweilen nichts weiter beibringen kann. Die Verse 81. 260. 261 sind dem schol. nach an ihn gerichtet. Es erinnert dies an die Geschichte vom Añgulimâla s. Hardy, Manual of Buddhism 254. [4]) khattiya, kshatriya.

[1]) sotthiya, çrotriya. [2]) s. 293. [3]) ahiñsâ, Nicht-Schädigung Andrer.

301 Wohl erwachet, sind stets wachsam die Zuhörer des Gotama,
Deren Sinnen bei Tag und Nacht sich erfreut an Beschaulichkeit.

302 Mühvoll Pilgern[1]) wenig erfreut, mühvoll Hauswesen Schmerzen bringt,
Weilen mit Stolzen ist schmerzlich, dem Schmerz fällt heim der Wandersmann,
Darum sei man kein Wandersmann, dann fällt man auch dem Schmerz nicht heim.

303 Wer gläubig[2]), mit Tugend begabt, mit Ruhm und Mitteln ist versehn,
Nach welchem Ort dér kommen mag, da wird er überall geehrt.

304 Tugendsame von fern leuchten, wie ein mit Schnee bedeckter Berg[3]),
(72) Böse am Ort nicht sichtbar sind, wie in der Nacht geschofsne Pfeil'.

305 Einsamen Sitz, einsames Bett einsam pflegend ohn' Lässigkeit,
In Einsamkeit sich selbst zähmend im tiefen Wald man sich erfreu'.

XXI. Hölle[4]).

306 Wer sagt, was nicht wahr ist, zur Hölle eingeht,
Und wer als sein Werk, was er that, verleugnet:
Hinscheidend sie Gleiches erfahr'n alle Beide
Im Jenseits[5]), die böser That schuld'gen Menschen.

307[6]) In rothes Kleid vermummt viele Böswill'ge, Unbezähmt' es giebt:

---

[1]) duppabbajjam, duḥpravrajyam. Dieser Vers pafst nicht besonders in unser Werk, s. 305. Vgl. Köppen I, 346. 347.

[2]) saddha, çraddha credens. Vgl. 8. 144. 249. 333. und die note zu 97.

[3]) himavanto va pabbato. Dieser Vers kann wohl nur aus dem nördlichen Indien, der Heimath des Buddhismus, stammen, da nur da Schneegipfel sichtbar sind. [4]) niraya s. zu 126. [5]) parattha.

[6]) dieser und die folgenden Verse sind von Interesse, weil offenbar gegen bereits eingeschlichene unlautere Lebensart der buddhistischen Asketen gerichtet: vgl. 9. 49. 73. 74. 184. 264-72.

Für ihre bösen Thaten die Bösen eingehn zur Höllen-(qual).

308 Dem Schlechtsittigen, Zaumlosen besser wär's glühnden Eisenklump [1])
Zu verzehr'n, Feuerflamm'-gleichen, als nähr'n sich von der Gab' des Lands [2]).

309 [3]) Der nicht auf sich achtende Mann vier Dingen
Verfällt, wenn er Anderer Weib begehret:
Der Schimpferlangung [4]), unerwünschtem Lager [5]),
Zum Dritten der Schmach [6]), und der Höll' zum Vierten.

310 Schimpferlangung, übles Geschick, genüber [7])
Der kurzen Lust furchtsam geübt, verstohlen [8])!
Auch der König legt noch auf schwere Strafe.
Darum der Mann pflege nicht fremden Weibes.

311 Wie ein Grashalm, wenn er unrecht gefafst, die Hand verletzt, so auch
Schlecht geübtes Asketenthum [9]) überliefert der Höllen-(qual).

312 Jedwede nachgelafsne [10]) That, jed' verletztes Gelübde auch,
(73) Dem Bruch geöffnete [11]) Keuschheit [12]) — all das träget gar üble [13]) Frucht.

313 Was zu thun ist, das thue man, gehe entschlossen darauf los;

---

[1]) s. 371. [2]) die ihm als Asket gegeben wird.

[3]) offenbar sind hier und in v. 310 hauptsächlich die falschen Asketen gemeint, da sonst der Zusammenhang gestört würde.

[4]) apuṇyalâbha, schol. akusala, wohl von den harten Reden des beleidigten Ehemannes zu verstehen? oder von der gesetzlichen Strafe?

[5]) wohl im Gefängnifs? na-nikâma ist eins der seltnen Composita mit na statt a. [6]) nindam, dem öffentlichen Tadel?

[7]) ca — ca in den beiden ersten pâda stellt die beiden Gegensätze unmittelbar neben einander.

[8]) wörtlich: „genüber der geringen Lust eines Furchtsamen und einer Furchtsamen." [9]) sâmaññam s. 19. 20 (332).

[10]) saṭhila, s. 313, für çrathila i. e. çithila lafs, schwankend: oder da wir çithila selbst in 346 finden, von çaṭha wicked, dishonest (s. 252. 262), das übrigens auch auf √çrath zurückgeht.

[11]) saṃkassaram, saṃkasvaram. [12]) brahmacariyam, s. 267.

[13]) wörtlich: nicht hohe.

Denn ein hin- und her-schwankender Asket eher sich Schaden thut[1]).

314 Böse That bess'r ist nicht gethan, denn böse That reut hinterdrein.

Gute That besser ist gethan, nach der man keine Reue fühlt[2]).

315 Wie 'ne der Gränze nahe Burg, bewacht, mit Inn'n- und Aufsen-Werk,

Also bewache man sich selbst. Nicht sei ein Augenblick versäumt[3])!

Wer auch 'nen Aug'nblick nachläfst, leidet Schmerz, heimfallend der Höll'.

316 Wer sich schämt, wo zu schämen nichts, sich nicht schämt, wo er schäm'n sich sollt', —

Falscher Ansicht[4]) ergeben gehn die Leut' in ihren Untergang[5]).

317 Wer Furcht sieht, wo zu fürchten nichts, nicht Furcht sieht, wo er fürchten sollt',

Falscher Ansicht ergeben geh'n die Leut' in ihren Untergang.

318 Wer meidet, was zu meiden nicht, nicht meidet, was zu meiden wär', —

Falscher Ansicht ergeben geh'n die Leut' in ihren Untergang.

319 Wer, was zu meiden ist und was zu meiden nicht, dafür erkennt, —

Richt'ger Ansicht ergeben geh'n die Leute ein zu gutem Heil[6]).

---

1) statt sich zu nützen. 2) s. 68.

3) upaccagâ, upâ-'ty-agât, wobei freilich nach mâ das Augment befremdet, s. 412. 417, und accagâ atyagât 414.

4) micchâdiṭṭhi s. 164. 167.

5) duggatim, nirayâdibhedam schol., s. 17.

6) suggatim s. 18.

XXIII. Der Elephant[1]).

320 Wie in der Schlacht der Elephant die vom Bogen geschnellten Pfeil',
So duld' ich ruhig Schimpfreden, denn schlechtgesittet ist die Meng'.

(74) 321 Gezähmt führt man (den Ilf)[2]) zur Schlacht, gezähmt besteigt der König ihn.
(So) unter Menschen best dér ist, der sich zähmt, ruhig Schimpf erträgt.

322 Gut sind gezähmte Maulthiere, oder edele Sindhu-Rofs'[3]),
Oder gewaltige Ilfen, — besser noch wer sich selbst bezähmt.

323 Denn nicht durch diese Fuhrwerke jen' unbetret'ne Gegend[4]) man
Erreicht, die durch bezähmtes Selbst, bezähmt durch Zähmung[5]), man erreicht.

324 Dhanapâlaka[6]) Namens jener Ilf,
Scharfen Brunstsaftes voll, schwer zu abwehren,
Nicht das Futter verzehrt, in Fesseln ruh'nd;
Es gedenkt der Elephant des Ilfenwalds[7]).

325 Wenn Jemand fett wird und zu viele Nahrung nimmt,
Zum Schlummer neigt, faul sich auf seinem Lager wälzt,

---

[1]) nâga, von naga Berg, weil „living in mountainous regions" (Wilson). [besser wohl von einer anzusetzenden $\sqrt{}$snag, to sneak, vgl. Kuhn's Zeitschrift 9, 233-4.] — Als Vorbild der Geduld und Einsicht dient dieser Name des Elephanten als allgemeiner Name (entsprechend dem N. N., Cajus) für den Novizen zum Mönchthum, s. Spiegel Kammavâkya 3, 9 etc., doch scheint unser Cap. hier diese Bedeutung noch nicht zu kennen.

[2]) ich gebrauche hier für Elephant dies von A. Holtzmann so glücklich erfundene Wort, s. meine Uebersetzung der Mâlavikâ not. 131.

[3]) über die Rosse vom Indus s. Indische Studien 1, 221.

[4]) nibbâna, nach dem schol.

[5]) so nach Fausböll's Correctur.

[6]) hier liegt ein Wortspiel vor. Dhanapâlaka, Reichthum schützend, hiefs nach dem schol. der Elephant eines Königs von Kâçi (Benares). Unser Spruch meint aber natürlich den „auf Reichthum versessenen" Menschen.

[7]) nâgavanassa: oder „des Gebirgswalds", je nachdem man nâga als Adjektiv (montanus) oder als Substantiv (Ilf) fassen will. — Liegt etwa in vana wieder das Wortspiel, das wir in 283 hatten? dann wäre nâga etwa als Feminin. zu fassen? „der Wonne mit den Ilfinnen".

'nem grofsen Schwein gleich, das genährt von Abfällen[1]), —
Dér Thörichte immer aufs Neu' geboren wird[2]).

326 Mein Denken hier wandernd bisher gewandert ist
Nach eignem Wunsch, eignem Begehr und eigner Lust:
Fortab will ich halten es ab von neu'm Verein[3]),
Wie mit dem Speer abhält der Treiber brünst'gen Ilf[4]).

327 Seid huldigend der Achtsamkeit und hütet euer Denken wohl!
Zieht euch heraus aus dem Unweg[5]), wie im Sumpf' eingesunkner Ilf[6]).

328 Wenn wer einen reifen Genossen findet,
Der mit ihm geht, rechtschaffen lebt und weise, —
(75) Ueberwindend alle die Hindernisse[7])
Mit ihm man geh', hingebend sich[8]), besonnen.

329 Wenn wer einen reifen Genossen nicht find't,
Der mit ihm geht, rechtschaffen lebt und weise, —
Dem König gleich, der aus verlornem Reich flieht,
Geh' man allein, einsamem Ilf[9]) vergleichbar.

330 Besser ist einsames Wandeln, mit Thor'n keine Gemeinschaft[10]) ist.
Man wandle allein und begeh' nichts Böses,
Wenig brauchend, einsamem Ilf vergleichbar.

331 Wo's was zu thun giebt, sind glückbringend Freunde:
Zufriedenheit bringet Glück, gegenseit'ge:

---

1) nivâpapuṭṭha. 2) gabbham upeti s. 126.

3) yoniso, yoniças. Dies Wort ist wohl gewählt, um als Wortspiel gleichzeitig auch die yoni der Ilfinn zu bezeichnen, von der der Stachel des Treibers den Elephanten abhält.

4) hatthippabhinnam für pabhinnahatthim.

5) der weltlichen Existenz.

6) die Elephanten sind durch ihre Vorsicht sehr geschickt darin, unsichere Stellen zu vermeiden, oder doch sich wieder daraus zu befreien.

7) parissaya, pariçraya.

8) attamano, âttamanâḥ, dem das manas geraubt ist, hingerissen: vgl. manohara.

9) es giebt Elephanten, die sich von der Heerde zurückziehn und einsam leben: von diesem Herumstreifen nach eignem Belieben „matena gamanam“ führen sie nach dem schol. den Namen mâtaṃga. Ist also etwa hier, wie in 330, mâtaṃgamo va nâgo zu lesen? 10) s. 61.

Glückbringend ist Tugend beim Lebensende[1]),
Und glückbringend Meiden jedweder Sünde.

332[2]) Glück bringt das Ehren der Mutter in der Welt, und des Vaters Ehr'n,
Glück bringt das Ehr'n des Asketen und der Brâhmanen[3]) in der Welt.

333 Glück bringt Tugend bis zum Alter, Glück bringet feste Zuversicht[4]),
Glück bringt Erlangung der Einsicht, Glück bringt der Sünde Nichtbegehn.

XXIV[5]). Begier[6]).

334 Des nicht achtsam auf sich stets sei'nden Manns
Lüsternheit nimmt wie die Schlingpflanz'[7]) immer zu:
Er läuft hieher bald, läuft bald dorthin[8]) auch,
Dem im Wald' Früchte aufsuch'nden Affen gleich.

(76) 335 Wen da bewältigt die falsche, giftartige[9]) Begier der Welt,
Dessen Leiden sich mehren stets, bîrana-Gras[10]) gleich wuchernd fort.

336 Doch wer bewältigt die falsche, schwer besiegbare Gier der Welt,
Von dem fallen die Leiden ab, wie Thautropfen vom Lotusblatt[11]).

---

[1]) s. 220. 235. 237.

[2]) hier sind von matti und piti durch Affix eyya, und von samana und brâhmana durch Affix ya, mit vṛiddhi der je ersten Silbe, Adjectiva gebildet im Sinne des Ergebenseins.

[3]) nämlich der ächten, wie sie uns Cap. 26 schildert.

[4]) saddhâ, çraddhâ nach dem schol. auf diese und die folgende Welt (lokiyalokuttara), s. 144.

[5]) die Verszählung am Schlufs in A giebt diesem Cap. nur 22 Verse statt der hiesigen 26. Es müssen also vier Verse hinzugekommen sein.

[6]) taṇhâ s. 154. [7]) s. 162.

[8]) nach der Analogie von idha — huram in 20, und der dort gegebenen Etymologie, ist hurâhuram hier wohl auch zugleich auf das Diesseits und Jenseits zu beziehen, also: ein Mann, der sich bald dem Jenseits (huram), bald dem Diesseits (ahuram) hingiebt.

[9]) s. 180. [10]) vîraṇa, a fragrant grass, Andropogon muricatum.

[11]) s. 401.

337 Dies verkünd' ich euch als heilsam, so viel ihr hier versammelt seid:
Grabt aus die Wurzel der Begier, wie den Halm, wer Usîra[1]) braucht,
Dafs euch nicht, wie der Strom das Schilf, Mâra zerbreche wiederholt.

338 Wie ein fester Baum, wenn die Wurzel unverletzt,
Auch abgehau'n, wieder empor von Neuem wächst,
So auch, wenn der Gier Anhang nicht ist ausgetilgt,
Aufs neue stets wieder hervor bricht dieser Schmerz[2]).

339 Wess' Gier nach Liebem[3]) heftig ist, in sechsunddreifsigtheil'ger Fluth[4]),
Den Schlechtsicht'gen ziehn fort wie Rofs' seine Wünsch', in Begier versenkt.

340 Es strömt die Fluth allüberall. Die Schlingpflanz'[5]) wuchert immer fort:
Sobald ihr sie entstehen seht, trennt durch Einsicht die Wurzel ab.

341 Einherströmend und voller Lüsternheit
Hier der Leut' Sinne-erfreu'nde Freuden sind.
Die da wollustgefesselt, Lust suchen,
Diese Leut' wieder Geburt und Alt'r eingehn.

342 Die Meng', die durch Begier getrieben wird[6]),
Umher sie jaget gehetztem Hasen gleich:
Und in Fesseln und Bande eingethan,
Wiederholt gehen sie Schmerz auf lange ein.

---

[1]) uçîra die wohlriechende Wurzel von Andropogon muricatum (bîraṇa). Wer sie haben will, mufs natürlich den ganzen Halm ausgraben.

[2]) der Wiedergeburt.

[3]) manâpa, manaâpa herzfüllend, im Sinne von manohara.

[4]) der schol. nennt 18 ajjhattika (âdhyâtmika) innere und 18 bâhira äufsere taṇhâvicaritâni, ohne indefs eine Aufzählung derselben zu geben, die ich auch sonst nicht nachweisen kann. — Zu sotas, srotas Fluth in der Beziehung auf die weltliche Lust s. 340. 347. 383, oghatiṇṇa 370, nadî 251, sarita 341, âsava (not. zu 89). Eine ganz andere Bedeutung hat sotas in 178. 218.

[5]) latâ, eig. wohl ratâ die Liebende, die den Baum wie ein Liebchen umschlingende Ranke, vgl. die arbores maritae.

[6]) nach dem schol. „die im Gefolge der Begier steht", aber purakkhata puraskṛita kann hier wohl nur „vorwärts getrieben" bedeuten.

(77) 343 Die Meng', die durch Begier getrieben wird,
Umher sie jaget, gehetztem Hasen gleich:
Darum stofse hinweg von sich die Gier
Der Bhikkhu, der von Verlangen frei sich wünscht.
344 Für's nibbâna wer schon von Gier frei war,
Befreit von Gier, der Begier aufs Neu nachläuft[1]), —
Seht euch hier diesen thör'gen Menschen[2]) an;
Freigelass'n, eilt in die Bande er zurück.
345 Dás nennen nicht fesselndes Band die Weisen,
Was von Eisen ist, oder Holz, und Stricken[3]):
Das leidenschaftreiche Verlangen aber
Nach Edelstein'n, Ringen und Söhn'n und Frauen, —
346 Dás nennen starkfesselndes Band die Weisen,
Herabzieh'ndes, weiches und doch schwer löslich.
Auch dieses zerschneidend, als Pilger ziehn sie
Verlangenlos, Wünsche und Freuden meidend.
347 Wer an Begier hänget sich, zieht der Fluth nach,
Die selbst er schuf, wie ihrem Netz die Spinne[4]).
Auch dieses zerschneidend, die Weisen pilgern
Verlangenlos, jedwedem Schmerz entgehend.
348 Löse ab, was noch vor, was hinter dir,
In der Mitt' löse, zum Jenseit zieh'nd des Seins!
Wenn du gänzlich den Geist gelöset hast,
Wirst du nicht wieder Geburt und Alt'r eingehn.
349 Des von Sorgen herumgeworfnen Manns,
Wenn er voll heftiger Gier nach Lust ausschaut,
Leidenschaft in beständ'gem Wachsen ist,
Und er macht fester und fester seine Band'.
350 Doch an Sorgenbesänft'gung wer sich freut,
Auch des Unlust'gen gedenkt, besonnen stets,

---

[1]) wer in das Waldleben eingetreten und dadurch schon soweit frei von Gier war um für nibbâna reif zu sein, dann aber in das Hausleben wieder zurücktritt, schol. In vaṇâdhimutto wieder dasselbe Wortspiel von vanâ Gier und vana Wald mit einander und mit nibbanato wie in 283.

[2]) puggalam, pudgalam.

[3]) pabbajam, parvajam [vielmehr aus bâlbajam, mit tenuis im Anlaut, s. note zu 116. 173. Zu balba vgl. βολβος]. [4]) makkaṭaka, markaṭaka.

Der fürwahr wird von sich hinwegschaffen
Und entzwei schneiden des Mâra Bande all'.

351 Wer festgeworden, nicht zittert, begierdelos und ohne Schuld,
Und abschnitt des Daseins Stacheln, für den ist dies der letzte Leib[1]).

352 Begierdelos, von Banden frei, kundig des Texts der Erklärung,
(78) Wer der Silben Gesammtheit kennt, die vord'ren und die folgenden[2]),
Der weilt in seinem letzten Leib und wird hocheinsichtsvoll[3]) genannt.

353 Ueber Alles Sieger ich bin, weifs Alles,
In allen Zuständen von Anhang ledig,
Gab Alles auf, bin frei, am End' der Lustgier, —
Selbst wissend nun wen soll ich jetzt belehren[4])?

354 Jedwede Gab' übertrifft die der Lehre[5]),
Jedweden Geschmack der Geschmack der Lehre,
Jedwede Freud' übertrifft die der Lehre[6]),
Jedweden Schmerz tilget das End der Lustgier.

355 Die Genüsse den Thor tödten, wenn er nicht nach dem Jenseits strebt,
Durch die Lust am Genufs der Thor sich selbst tödtet, wie einen Feind[7]).

356 Felder werden durch Unkraut schlecht, die Meng'[8]) wird schlecht durch Leidenschaft.

---

[1]) [Bhagavatî 2, 169. 183.] hier wie in 352. 400 sollte man den terminus technicus: anâgâmin erwarten, der also zur Zeit dieser Verse noch nicht existirt zu haben scheint?

[2]) d. i. in ihrer richtigen Reihenfolge. Diese Stelle ist von hohem Interesse, insofern sie wohl für die zur Zeit dieses Verses noch blofs mündliche Ueberlieferung der heiligen Texte Zeugnifs ablegt. — Dafs unter nirutti, Erklärung, hier nicht an das brahmanische Werk dieses Namens zu denken ist, wie Fausböll zu wollen scheint, liegt auf der Hand: vgl. Köppen I, 409. 410.

[3]) oder „ein hoher Mann", je nachdem man mahâpuriso oder mahâpañño als Glosse betrachtet.

[4]) d. i. „kommt her zu mir, und lafst euch belehren!"

[5]) Unterricht darin.

[6]) die Freude, die man durch Erfüllung der Lehre empfindet: oder s. 373.

[7]) wörtlich: wie Andere, wie Feinde.

[8]) ayam pajâ, iyam prajâ haec proles, s. 60.

Darum an Leidenschaftsfreie Almosengeb'n bringt hohe Frucht.

357 Felder werden durch Unkraut schlecht, die Meng' aber wird schlecht durch Hafs.
Darum an die von Hafs Freien Almosengeb'n bringt hohe Frucht.

358 Felder werden durch Unkraut schlecht, die Meng' schlecht durch Bethörung wird.
Darum an Bethörungsfreie Allmosengeb'n bringt hohe Frucht.

359 Felder werden durch Unkraut schlecht, die Meng' wird schlecht durch Wunscheslust,
Darum an Wunscheslustfreie Allmosengeb'n bringt hohe Frucht.

(79) XXV. Der Bhikkhu (Bettelmönch).

360 Gut ist Enthaltsamkeit beim Aug', und gut Enthaltsamkeit beim Ohr,
Enthaltsamkeit gut beim Geruch, gut bei der Zung' Enthaltsamkeit.

361 Gut ist beim Leib Enthaltsamkeit, Enthaltsamkeit gut in der Red',
Enthaltsamkeit gut im Sinnen, gut ist Enthaltsamkeit in All'm.
Der allerweg enthaltsame Bhikkhu wird frei von allem Schmerz.

362 Wer die Hand hält im Zaum, den Fufs einhält,
In der Red' Maafs hält, der Mäfs'gen Trefflichster,
Am Nachsinnen sich freut, gesammelt ist,
Und sich an Einsamkeit freut, dér heifst bhikkhu.

363 Welcher Bhikkhu den Mund zähmet, Weises redend, nicht hochmüthig,
Das Richt'ge lehrt und das Gute, dessen Rede ist honigsüfs.

364 Der die Lehr' wie 'nen Garten hegt, der Lehr' sich freut, die Lehr' erwägt,

Der Lehr' stets denket, dér Bhikkhu wanket nicht von der wahren Lehr'.

365 Nicht denk' er seines Vorraths[1]) viel, noch beneide er Andre je.

Der Andre neidende Bhikkhu nicht zur Sammlung gelangen kann.

366 Wenn ein Bhikkhu, wie wenig auch er bekam, defs nicht viel gedenkt[2]),

Den Reinlebenden, Nicht-läss'gen preisen die Götter allesammt.

367 Wem da nach Name oder Form[3]) gänzlich ermangelt jed' Gelüst,

Und wer um Eitles nicht sich sorgt, dér allein wird Bhikkhu genannt.

368[4]) Der gütig[5]) wandelnde Bhikkhu, ruhig, der Buddha-Vorschrift nach,

Erreicht den ruh'gen, sel'gen Ort, wo aufhör'n die Einkleidungen.

369 Entleer'[6]), o Bhikkhu! dieses Boot. Wenn leer, wird's leicht fortgehn mit dir.

Abschneidend Leidenschaft und Hafs wirst zum nibbâna ein du gehn.

(80) 370 Schneid' ab die fünf[7]), gieb auf die fünf, schaffe die fünfe weiter fort[8])!

Der Bhikkhu, der die fünf Bande überwand, oghatiṇṇa[9]) heifst.

---

[1]) dessen was er als Allmosen erhalten hat; s. 75: nach dem schol.: „nicht verachte er seinen Gewinn".

[2]) nach dem schol. „es nicht verachtet".

[3]) s. 221. [4]) s. 381.

[5]) mettâ, maitrî Freundschaft, Wohlwollen, Güte, s. Köppen I, 448. [M. Müller Chips from a German workshop I, 221. Burnouf Lotus de la bonne loi pag. 300].

[6]) eig. giesse! prägnant: giesse aus, entleere.

[7]) die Sinne.

[8]) vuttari bhâvaye, vâ uttari-bhâvayeḥ. Vgl. uttaram vorwärts, weiter hinaus.

[9]) „über die Fluth hinüber", s. 339.

371 Denk' nach, Bhikkhu! und sei nicht unachtsam!
Und nicht auf Wunschesgelüst' dein Denken richt'[1]).
Nicht verschluck' unverseh'n 'nen Eisenball[2]),
Oder gebrannt, klage nicht: „O weh, der Schmerz!"

372 Einsichtslosem ist nicht Sinnen, und nicht Einsicht Nicht-Sinnendem.
Wo aber Sinnen und Einsicht, dér in der Näh' nibbâna's weilt.

373 Dem leeres Haus bewohnenden, im Geist beruhigten Bhikkhu
Uebermenschliche[3]) Freude wird, wenn er die Lehre ganz erschaut.

374 Sobald er richtig erwogen der Daseinsstützen Quell' und End',
Find't er den Frieden und die Freud'[4]) der dieses Ew'ge[5]) Kennenden.

375 Der Anfang dazu hier bei dem einsicht'gen Bhikkhu so sich zeigt:
In Sinnhütung. Zufriedenheit, Festhalten am Erlösungswerk[6]).
An gute Freunde halte dich[7]), reinlebende, nicht nachläfs'ge.

376 Sein Leben sei voll Wohlwollen[8]), des Herkommens er kundig sei,
Dann wird in voller Seligkeit des Schmerzes End' bewirken er.

---

[1]) bhavassu, wohl für bhavessu, bhâvayasva? Der schol. fafst es als 3 p. Singul. = bhavatu, esto. Vgl. bhajassu in 375.

[2]) einen glühenden nämlich, s. 308.

[3]) amânusî ratî, eig. unmenschliche Lust, s. 354.

[4]) pîtipâmojjam, prîtiprâmodyam, s. 376. 381. 16.

[5]) amatam, amṛitam.

[6]) s. 185.

[7]) bhajassu: zum Zusammenhang pafst die 3 p. besser: „halt er sich".

[8]) paṭisanthâra, pratisaṃstâra Zudeckung, Verhüllung, mit dem „Mantel der Liebe"? Dem schol. nach: Zudeckung des âmisa, der Fleischeslust, und des dhamma, des frommen Wandels. Bei Clough im Singhal. lex, love, affection, kindness (nach Fausböll).

377 Wie die vassikâ[1]) (jeden Tag) die welken Blüthen fallen läfst,
So mög' man Leidenschaft und Hafs von sich schütteln, o ihr Bhikkhu!
378 Ruhigen Leibs, ruhiger Red', ruhigen (Sinn's), beruhigt ganz,
Wer da ausspie der Welt Gelüst', dér Bhikkhu heifst „besänftiget"[2]).
(81) 379 Antreibe selbst dich durch dich selbst, erforsche[3]) selbst dich durch dich selbst.
So, besonnen, dich selbst hütend, Bhikkhu! in Glück du wandeln wirst.
380[4]) Denn das Selbst ist des Selbst's Schützer, das Selbst des Selbstes Zuflucht ist,
Darum halte du selbst dich ein, wie der Kaufmann ein edles Rofs.
381[5]) Der Bhikkhu, voller Seligkeit, ruhig der Buddha-Vorschrift nach,
Erreicht den ruh'gen, sel'gen Ort, wo aufhör'n die Einkleidungen.
382 Wer als Bhikkhu, ob auch noch jung, der Buddha-Vorschrift an sich schliefst,
Der erleuchtet hier diese Welt, wie von Wolken befreit der Mond[6]).

XXVI[7]). Der Brâhmana.

383 Schneid ab die Strömung[8]) mit Gewalt, stofs fort die Wünsche, Brâhmaṇa!

---

[1]) s. 55. Aloe? — (jeden Tag) nach dem schol.
[2]) upasanta, upaçânta.
[3]) zweite Person.
[4]) s. 160. [5]) s. 368. [6]) s. 172.
[7]) die Verszählung am Schlufs in A giebt diesem Cap. nur 40 Verse statt der hiesigen 41. Es mufs also ein Vers hinzugekommen sein. [Zum Inhalt des Cap. vgl. Vajrasûci v. 33 ff.].
[8]) s. 339.

Der Einkleidungen End' kennend, kennst du das Ew'ge[1], Brâhmaṇa!

384 Wenn in den „beiden Pflichten“[2]) der Brâhman' das andre Uf'r erreicht,
Dann alle seine Bande ihm hinschwinden, dem Erkennenden.

385 Für wen's nicht Jenseits noch Diesseits[3]), oder Jenseits und Diesseits giebt,
Den Sorgenlosen[4]), Bandlosen, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa[5]).

386 Wer nachsinnt, lüstefrei dasitzt, sein' Pflicht thut, ohn' Gebrechen ist,
Das höchste Ziel gewonnen hat[6]), — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

(82) 387 Die Sonne leuchtet bei Tage, der Mond Licht spendet in der Nacht,
Der Krieger strahlt im Waffenglanz, der Brâhmaṇa wenn nachsinnend.
Und alle Tage und Nächte der Buddha[7]) strahlt durch seinen Glanz.

388[8]) Wer die Sünd' 'nausgejagt, heifst „brâhmaṇa“,
Von dem sanftmüthigen Leben „samana“:

---

[1]) akataññu, akṛitajnaḥ: akatam das Nicht-Gemachte, also auch nicht Vergehende, Unsterbliche, nibbâna nach dem schol. — Eine andere Bedeutung des Wortes s. in 97.

[2]) dvayesu dhammesu, nämlich nach dem schol. im samatha, çamatha der Beruhigung und vipassanâ vipaçyanâ, der Beschauung.

[3]) der schol. bezieht dies auf die (12) ajjhattika (âdhyâtmika) und bâhira âyatana, die Sinne und ihre Organe, s. not. zu 294. Köppen I, 602.

[4]) dara Sorge, √dar zehren s. 205.

[5]) dieser Refrain kehrt wieder in 386. 391. 395-423.

[6]) s. 403.

[7]) jeder wahrhaft Erwachte: oder sollte es hier n. pr. sein?

[8]) die beiden ersten der in diesem Verse enthaltenen erklärenden Wortspiele sind etymologisch unrichtig: bâhita, hinausgejagt, geht nicht auf dieselbe Wurzel mit brâhmaṇa (man sollte hier des gröfsern Gleichklangs wegen bâhmana erwarten) zurück, sondern auf bahis, s. 267: und samana ebenfalls nicht auf √çam, sänftigen (vgl. 265), sondern auf √çram abmühen. Auch die Erklärung von pabbajita, pravrajita giebt nicht den richtigen Sinn des Wortes, das einfach nur den „Fortgewanderten“, Herumpilgernden bedeutet, s. 74.

Weil er all' seinen Schmutz fortgehn gemacht,
Drum mit Nam'n „pabbajita" genannt er wird.

389 Man thu 'nem Brâhmaṇ' nicht Gewalt, und dér stürze nicht los auf ihn¹)!
Weh' dem, der 'nen Brâhmaṇ' erschlägt. Weh' diesem, wenn er auf ihn stürzt¹)!

390 Noch nicht viel²) dem Brâhmaṇa dann gedient ist,
Wenn er seinen Geist von dem Lieben ablenkt:
Sobald aber aufhört der Geist der Schadsucht,
Da wird alsbald stille gemacht die Schmerznoth.

391 Wer mit dem Leibe, der Rede, und mit dem Herz nicht Sünde thut,
In allen drei Stell'n sich einhält, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

392 Sobald erkannt er das Gesetz, vom heilgen Buddha wie's gelehrt,
Pflege er es mit aller Ehr', wie's heil'ge Feu'r der Brâhmaṇa.

393 Nicht durch Haarflecht', nicht durch Geschlecht, nicht von Geburt wer Brâhmaṇ' ist;
In wem Wahrheit ist und Lehre, dér ist glücklich, ist Brâhmaṇa.

394 Was willst du mit der Haarflecht' Thor? was willst du mit dem Schurz von Fell?
(83) In deinem Innern gähnt der Schlund! Du reibst nur an dem Aeuſsern 'rum.

395³) Wer staub'ge Lumpen trägt, mager, zusamm'ngeflickt aus Adern ist,

¹) d. i. auf den, der ihm Gewalt thut, der ihn zu erschlagen sucht. In den Worten nâssa muñcetha, und y'assa muñcati ist die √muñc, Âtm. und Par., sehr prägnant gebraucht. Der schol. ergänzt veram, kopam: „er lasse seine Feindschaft, seinen Zorn nicht los auf ihn (Genitiv)", unser „losstürzen" bedarf indeſs keiner solchen Ellipse. — Der Brâhmaṇa soll somit alle thätlichen Miſshandlungen, sogar wenn sie sein Leben bedrohen, ruhig erdulden, ohne seinerseits den, der ihn angreift, wieder anzugreifen. — dhî, s. dhik ist die √dih, also eigentlich: „Befleckung, Besudelung auf den, der — !"

²) akiṃci „nicht ein Bischen", sondern „viel".

³) dieser Vers stimmt wenig zu der Polemik der beiden vorigen Verse, wie der vv. 141. 142 gegen die brâhmanische Askese. — Die staubigen Lumpen

Und einsam nachsinnt im Walde, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

396 Doch Keinen nenn' ich Brâhmaṇa als Muttersohn vom Schoofse her[1]).

Der heifst nur „bho"-Betitelter[2]), und ist voll Lust an Allerlei.

Wer gar nichts hat, ohn' Bande ist, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

397 Alle Bande abschneidend wer fürder sich nicht mehr schrecken läfst,

Den Hang besiegt hat, gelöst ist, — 'nen solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

398[3]) Wer den Riemen, den Gürtel löst', die Strick' mit allem Zubehör,

Den Riegel aufschob, erwacht[4]) ist — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

399 Wer Schimpf, Gefängnifs und Qualen ohne Schuld ruhig duldend ist,

In Geduld stark, mit Heerstärke, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

400 Wer nicht zürnt, die Gelübde übt, tugendsam ist und unbefleckt,

Bezähmt, im letzten Leibe weil'nd, — 'nen Solchen nenn' Brâhmaṇa.

---

sind übrigens eines der ersten Gebote der entwickelten buddhistischen Mönchsregel, ebenso wie die Tonsur, s. Köppen I, 340. 341. [Zu dhamanisaṃtata s. Bhagavatî 2, 289-90].

[1]) blofs deshalb, weil er von brâhmanischer Mutter (resp. Vater) geboren ist.

[2]) bhovâdi nâma so hoti. Nach dem schol. „der immer bho sagt", daher Fausböll: vociferator. Nach Ṛik-Prâtiçâkhya 15, 6 resp. nach Dviveda-Gañga zu Çatap. Br. 14, 9, 1, 1 (pag. 1165, 24 der Editio) ist wohl aber besser zu übersetzen: „der den Titel bho führt, stets mit bho anzureden ist" [vgl. Ind. Stud. 10, 42. 72. 129], also das Wort von bhovâda durch Affix in weitergebildet zu fassen.

[3]) mit dem Riemen ist der Zorn, mit dem Gürtel die Begier, mit den Stricken die 62 diṭṭhi Irrthümer, mit dem Riegel die Unwissenheit gemeint, nach dem schol.

[4]) buddha.

401 Wie Wasser auf dem Lotusblatt[1]), wie Senfkorn auf 'nes Stachels[2]) Spitz'
(84) Nicht haftet, wer so an Wünschen, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

402 Wer schon jetzt[3]) zur Erkenntnifs kommt über das Ende seines Schmerz's,
Seiner Last ledig ist, gelöst, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

403 Den Tiefeinsicht'gen, Wohlweisen, des Wegs und Nicht-Wegs Kundigen,
Der's höchste Ziel gewonnen hat[4]), — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

404 Wer nicht sich mischt unter Häusler[5]), noch unter die Hauslosen auch[6]),
Ohne Heim wandelt, wenig braucht, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

405 Wer Züchtigung nicht übt gegen scheue Wesen[7]), wie kräftige,
Wer nicht tödtet, nicht tödten läfst[8]), — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

406 Wer Feindlichen nicht feindlich[9]) ist, mild gegen Zücht'gung-Uebende[10]),
Ohne Gier[11]) unter Gierigen, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

407 Von wem da Leidenschaft und Hafs, Stolz, Heuchelei fallen gemacht,

---

[1]) s. 336.

[2]) s. 407. âram ist nach dem Comm. zur Taittir. Saṃhitâ (Roer pag. 384) ein eiserner Ochsenstachel, balîvardapratodanaṃ loham. Clough pag. 84 hat für âro die Bedeutung awl, Ahle. Vgl. ala, Stachel des Skorpions, alin, âli, âlin, Skorpion.

[3]) idheva, hier schon, in seiner jetzigen Existenz bereits.

[4]) s. 386. [5]) Hauswesen habende.

[6]) sondern allein wandelt.

[7]) s. 142. [8]) s. 129. [9]) s. 95.

[10]) attadaṇḍa, der den Stock ergriffen hat.

[11]) âdâna 352. 396. 421. das Band der Gier, der Leidenschaft, von √dâ binden vgl. saṃdâna 348. Oder ob das An-sich-Nehmen, von √dâ geben, Âtmanepadam? vgl. 246. 409. 20. 414.

Wie 's Senfkorn von des Stachels Spitz', — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

408 Wer nicht-rauhe, belehrende, wahre Rede von sich entläſst,
Mit der er Niemanden verletzt, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

409 Wer da, sei lang es oder kurz, dünn oder dick, schön od'r unschön,
Nichts sich nimmt, was man ihm nicht gab[1]), — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

410 Wer da keine Begierden hat in dieser noch in jener Welt,
Ohne Anschluſs[2]), ganz abgelöst, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

(85) 411 Wer keinen Hang mehr hegt, erkannt habend nicht nach dem Wie? mehr fragt,
Des Ew'gen[3]) Verständniſs erlangt, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

412 Wer über Gutes und Böses[4]), den Hang zu Beid'm hin überschritt,
kummerlos, lüstelos und rein, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

413 Wer fleckenlos ist wie der Mond, rein, beruhigt und unverstört,
Aller Lust Quelle[5]) in sich tilgt', — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

414 Wer diesen feindlichen rauhen Weltlauf, die Thörung, überschritt,
Hinüberschritt, zum Jenseits kam, sinnend, unstörbar, zweifelfrei,
Nichts an sich nimmt, sich frei gemacht, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

---

1) s. 246. 2) nirâsayo, nirâçraya.
3) amata, amṛita: nach dem schol. = ṇibbâna.
4) s. 267.
5) bhava hier und 415. 416 wohl so zu fassen, s. 282.

415 Wer die Wünsche zurücklassend, ohne Heimwesen fortwandert,
Aller Wünsch' Quelle in sich tilgt', — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

416 Wer die Begier zurücklassend, ohne Heimwesen fortwandert,
Aller Gier Quelle in sich tilgt', — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

417 Wer lassend menschlichen Verband auch den himmlischen überschritt,
Frei von allem Verband sich macht, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

418 Wer Lust und Unlust aufgiebt, kalt[1]) dagegen, und Substratlos[2]) ist,
Wer allen Welt'n obsiegt, kräftig, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

419 Wer aller Wesen Fall kennet und ihr Entstehen allesammt,
Ohne Hang, wohlwandelnd, erwacht[3]), — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

420[4]) Wessen Wege nicht erkennen die Götter, Menschen, Gandhabba,
(86) Wer gebrechenfrei, würdig ist, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

421[5]) Wem da von vorn und von hinten und in der Mitte nichts gehört,
Wer gar nichts hat[6]), ohn' Bande ist, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

422 Den Stiergleich Edlen[7]), Kräftigen, großen Seher, den Siegreichen,

---

[1]) sîtibhûta, çitibhûta.

[2]) nirupadhi, ohne Substrat, nämlich für eine neue Existenz, derselben keinen Boden mehr bietend, s. 92. 93.

[3]) sugatam buddham. [4]) s. 92. 93.

[5]) s. 348. [6]) s. 396.

[7]) pavaram, pravaram.

Unstörbar'n, Reinen[1]), Erwachten[2]), — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

423 Wer seine frühren Wohnort'[3]) kennt, den Himmel und die Höll' erschaut,
Zu der Geburten End' gelangt, muni, vollend't an Kenntniſs ist,
Aller Vollendung theilhaftig, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmaṇa.

---

1) nahâtaka, snâtaka der sich gebadet hat. Bei den Brâhmaṇa ein terminus technicus für den Schüler, der seine Lehrzeit beendet hat.

2) buddham.

3) pubbenivâsam, pûrvenivâsam, seine früheren Geburten.

IX.

Die Vajrasûcî des Açvaghosha.

Eine buddhistische Streitschrift über die Irrigkeit der Ansprüche der Brâhmaṇa-Kaste.

(Auszug aus den Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften. 1859. p. 227-254).

[Die erste Bekanntschaft mit der Vajrasûcî verdanken wir dem um die Erforschung des Buddhismus so hochverdienten britischen Residenten in Nepal Brian Haughton Hodgson, der am 11. Juli 1829 eine (ziemlich freie) Uebersetzung derselben an die Royal As. Soc. of Great Brit. and Irel. einsandte, die in deren Transactions 3, 160-169 Aufnahme fand. Diese Uebersetzung ward dann von Lancelot Wilkinson seiner Ausgabe des Textes, die im Jahr 1839 unter dem Titel „the Wujra Soochi" erschien, vorgefügt. Wilkinson's Paṇḍit, Subajee Bapoo hängte eine Widerlegung (ṭaṅka) vom brahmanischen Standpunkte an. Ueber andre Ausgaben s. noch Rost in Z. der D. Morg. Ges. 8, 607. In meiner Abh. habe ich das Schriftchen mit einem ähnlichen und gleichnamigen Texte, der als Upanishad und als Werk des berühmten Vedântalehrers Çaṃkara gilt, zusammen herausgegeben und die einschlagenden literargeschichtlichen Fragen erörtert: hier theile ich nur den Text des buddhistischen Schriftchens in Uebersetzung mit. Die mit P bezeichneten Lesarten sind einer Pariser Handschrift entnommen, deren Einsicht an den betreffenden Stellen ich der Güte meines verehrten Freundes Ad. Regnier verdanke].

§ 1.

1. „Mañjughosha, dem Herrn der Welt, mit Wort, Leib, Geist verneigend mich
Verkünde ich, Açvaghosha, die Demantnadel Lehrgemäfs.
2[1]. Die Veda sei'n Maafsstab, die Smṛiti Maafsstab, und Satzung sei, Pflicht-Heil-gemäfse, Maafsstab!
Wessen Maafsstab sich nicht erweist als Maafsstab, Wer dessen Wort machen wohl wird zum Maafsstab?"

Mit Mañjughosha ist wohl Mañjuçrî gemeint, der in Nepal und Tibet bekanntlich besonders verehrt wird. Danach wäre das Schriftchen nicht in Indien selbst, sondern in diesen Gränzländern entstanden?? — Zu „Wort, Leib, Geist" s. v. 51. — Der Sinn des zweiten Verses kann wohl nur der sein: Gut, ich stelle mich auf Euren Standpunkt, nehme die Veda, Smṛiti etc. als Auktorität an: aber ich will Euch eben dadurch zeigen, dafs die Angaben darin so ungereimt sind, dafs sie keinen Glauben verdienen.

(228) § 2.

„Was der Herr hier zu erweisen wünscht: „die Brâhmaṇakaste ist die vorzüglichste aller Kasten", in Bezug darauf fragen wir: „wer ist dieser sogenannte Brâhmaṇa? Ist es der Lebensgeist (welcher ihn ausmacht)? oder die Abkunft (§ 5-8)? oder der Körper (§ 9-11)? oder die Kenntnifs (§ 12)? oder die (Beobachtung der) herkömmlichen Bräuche (§ 13)? oder das Handeln (§ 14)? oder der Veda (§ 15)?" —

Der Lebensgeist zunächst ist (es) nicht (was den) Brâhmaṇa (ausmacht). Weshalb? nach der Auktorität des Veda! denn es heifst im Veda: „oṃ, Sûrya (der Sonnengott) war ein Thier, Soma war ein Thier, Indra war ein Thier." Die Götter (sind also) Thiere (gewesen), die Gott-Thiere werden

[1]] dieser Vers findet sich in der Dampatiçikshâ als v. 24 wieder, s. Böhtlingk's Indische Sprüche nro. 5034.

verzehrt (worden sein), somit sind auch die Hundeschlächter Götter (geworden)[1]). Darum meinen wir auf die Auktorität des Veda hin, dafs der Brâhmaṇa nicht durch das Lebendigsein (ausgemacht) wird.“

Açvaghosha rückt gleich ziemlich scharf mit Absurditäten in's Feld, die er den brâhmaṇischen Auktoritäten entlehnt, zunächst dem Veda, sodann dem Bhârata, endlich dem Manu. Es kommt ihm offenbar wesentlich darauf an, die Fabeln seiner Gegner lächerlich zu machen. Denn das Räsonnement selbst hat in diesem Falle keine rechte Pointe. Statt einfach zu sagen: der Lebensgeist ist keine ausschliefsliche Eigenschaft der Brâhmaṇa, sondern gehört Allen an, bringt er eine Stelle aus dem Veda herbei, welche besagt, dafs die und die Götter einst Thier gewesen seien, somit auch das gewöhnliche Loos der Thiere, verzehrt zu werden, getheilt hätten: da nun — ist wohl seine stillschweigende Supposition — diejenigen, welche diese Gott-Thiere verzehrten, natürlich erst recht Götter gewesen sein müssen, gewinnt er hierdurch das drastische Resultat, dafs also auch die çvapâka, Hundeschlächter, die verachtetste Classe der Caṇḍâla, es so zur Götterwürde hätten bringen können. Ich kann hier das Bindeglied, das tertium comparationis, für das zu Beweisende nicht recht herausfinden. Auch die Lesart von P: „somit sind auch Hundeschlächter Brâhmaṇa“ ist nicht recht klar; ihr Sinn wäre wohl, dafs: sogut die Götter erst Thiere gewesen sind, sogut auch die Hunde- (229) schlächter, welche jene Gott-Thiere verzehren, zu Brâhmaṇa werden können. Es pafst dies nur eben auch nicht besonders zur Entscheidung der Frage, um die es sich hier handelt, sondern gehörte, nebst § 3. 4., weiter untenhin zu der Darstellung der unsichern Abkunft und Unbeständigkeit der Brâhmaṇa-Würde. — Was die Vedastelle selbst betrifft, so ist sie mir nicht direkt zur Hand, wohl aber eine ganz ähn-

[1]) ganz anders Hodgson: it is written in the Vedas that „the sun and the moon, Indra and other deities were first animals and afterwards became gods: even the vilest of the vile (Svapak) have become gods.“

liche, die sich bei Gelegenheit des Roſsopfers in Vs. 23, 17. Çat. Br. 13, 2, 7, 13-15. Ts. 5, 7, 26, 1. Kâṭh. Aç. 5, 4 (vgl. auch Nir. 12, 41) findet, wo dem zu schlachtenden Opferrosse zum Troste beim letzten Trunke zugerufen wird: „Agni war einst Opferthier: damit opferten sie: er gewann jene Stellung, in der Agni (jetzt ist): diese Stellung wird auch dir gehören, du wirst sie erlangen, trinke dies Wasser hier. Vâyu war einst Opferthier: damit —. Sûrya war einst Opferthier: damit —."

§ 3.

„(Ebenso) nach der Auktorität des Bhârata. Denn es heiſst im Bhârata:

3. Sieb'n Jäger im Daçâraṇya als Reh' auf Berg Kâliñjala,
Cakravâka's im Çaradvîp', Flamingo's am See Mânasa,
Gebor'n wurd'n; im Kurukshetra als vedakund'ge Brâhmaṇa.

Da sich somit nach der Auktorität des Bhârata die Entstehung (von Brâhmaṇen) aus Jägern, Rehen, Flamingo's, Cakravâka-Gänsen ergiebt, so meinen wir, der Lebensgeist ist (es) nicht (, was den) Brâhmaṇa (ausmacht)."

Auch hier kann ich das tertium nicht recht finden. Es gehört vielmehr dies Citat besser zu der Categorie der Abkunft (jâti). — Unter dem Bhârata haben wir hier den Harivaṅça zu verstehen, wo sich v. 1292-3 die betreffenden drei Halbçloka finden, am Schlusse einer ausführlichen Erzählung davon (von 1188 ab). Danach ist übrigens in unserm Text daçâraṇye in Daçârṇeshu und kâliñjale in Kâlaṃjare[1])

[1]) der Name dieses heiligen Berges bedeutet wohl „die Zeit aufreibend" d. i. ewig, vgl. aharjara. Oder hängt er mit der andern Bedeutung des Wortes: „religiöser Bettler" (s. M. Bhâr. 12, 8959), eigentlich wohl „die Zeit todtschlagend, Müssiggänger", zusammen? etwa „Versammlungsort derselben" (vgl. Böhtlingk-Roth s. v.). — Aus kâlaṃjara in der Bedeutung „religiöser Bettler" ist wohl das neupers. Kâlandar herzuleiten? das seinerseits wieder in der Form Kalandara in die neueren indischen Dialekte Eingang gefunden hat (vgl. Verzeichniſs

zu corrigiren: (230) es handelt sich resp. um 7 Brüder, die der Reihe nach als 7 Jäger im Lande der Daçârṇa (1203), als 7 mṛiga auf dem Kâlaṃjara-Berge (1209), als 7 cakravâka im Çaradvîpa (1215) etc. wiedergeboren wurden.

§ 4.

„(Ebenso) nach der Auktorität des Manu-Gesetzbuches. Denn es heifst darin:

4. Ob auch kennend die vier Veda, sammt Aṅga und Upâṅga ganz,
Wer vom Çûdra Geschenk annimmt, dér Brâhmaṇa ein Esel wird.
5. Ein Esel zwölf Geburten lang, ein Schwein sechszig Geburten lang,
Ein Hund für siebzig Geburten. Also hat Manu ausgesagt.

Daher nach der Auktorität des Manu-Gesetzbuches, ist (es) der Lebensgeist nicht (, welcher das Wesen des) Brâhmaṇa (ausmacht).“

Auch hier gilt das oben Bemerkte: es pafst dieses Citat nicht hierher, sondern zu dem weiter unten (§ 18. 19.) über die Unbeständigkeit der Brâhmaṇa-Würde Folgenden, resp. mit diesem zu der Categorie: Abkunft, in § 5 ff. — Im Manu kann ich übrigens zu den obigen starken Angaben nichts Aehnliches finden. Ja, Manu 4, 223 steht sogar in direktem Gegensatze, da daselbst für gewisse Fälle erlaubt wird, von dem Çûdra Speise (freilich nur rohe, ungekochte, s. v. 218) anzunehmen: vgl. auch 4, 251. 253. 10, 110.

§ 5.

„Auch die Abkunft ist (es) nicht (, die den) Brâhmaṇa (ausmacht). Weshalb? nach der Auktorität der Smṛiti (Tradition)! Denn es heifst darin:

---

d. Berl. S. H. nro. 558). [Unsere Kalands-Brüder haben hier nichts zu suchen, sondern gehen wohl auf lat. calendae zurück].

(231) 6. Acala war 'ner Ilfinn Sohn, Keçapingala einer Eul';
Agastya 'ner Agastiblum'[1]), Kauçika Kuçagras' entsprang,
7. Kapila einer braunen Kuh[2]), Gautama aus Çâlagebüsch[3]),
Dronâcârya aus einem Krug; Tittiri eines Rebhuhns Sohn.
8. Ein Sandhügel[4]) den Râm' gebar, ein Reh Rishyaçringamuni,
Ein Fischermädchen den Vyâsa, ein Çûdraweib den Kauçika,
9. 'ne Candâlinn Viçvâmitra, und den Vasishtha Urvaçî.
Ihr' Mutter nicht Brâhmaninn war[5]); sie gelten doch als Brâhmana.

Daher nach der Auktorität der Tradition ist (es) die **Abkunft** nicht (, die den) Brâhmana (ausmacht)."

(232) Acala und Keçapingala sind für uns unbekannte Gröſsen: es müſste denn mit Acala der Jaina-Heilige gemeint sein (Hemac. 698), was wenig glaublich. Die Tradition über Kapila ist sonst nicht vorliegend (auch von Hall in der Vorrede zum Sâmkhyapravacanabhâshya p. 15-19 nicht erwähnt): ebenso die Angaben über Gautama, Agastya, Tittiri, wie über den zweiten Kauçika und Viçvâmitra. Zu letztrem jedoch, wie zu Rishyaçringa, Vyâsa und Vasishtha s. unten v. 22-25. Bei Agastya, Kapila, Drona, Tittiri und dem ersten Kauçika liegt ein etymologisches Spiel zu Grunde.

§ 6.

„Du meinst vielleicht: „die Mutter mag eine Brâhmaninn sein (oder nicht), aber ihr Vater ist ein Brâhmana." Wenn

---

[1]) aeschynomene grandiflora. [2]) „from a monkey" Hodgson.

[3]) „from a creeper, that entwined a Saul tree" Hodgson. — çâla, shorea robusta. [Nach Çamkara's Text, s. Vajrasûci p. 212, entsprang Gautama dem Rücken eines Hasen, çaçaprishthe].

[4]) so ist renukâ im Sinne des Verfassers zu fassen. — „Parswa Rama from dust" Hodgson. [5]) s. § 19 v. 28.

es so wäre, dann würden auch die von einer Sklavinn Geborenen, durch einen Brâhmaṇa Gezeugten Brâhmaṇa sein. Und das ist dem Herrn doch nicht nach Wunsche."

§ 7.

„Ferner, wenn (nur) der Sohn eines Brâhmaṇa Brâhmaṇa ist, dann sollte man erwarten, daſs gar keine Brâhmaṇa mehr da seien, da bei den jetzigen Brâhmaṇa über den Vater (oft) Unsicherheit herrscht, insofern es Beispiele giebt, daſs Brâhmaṇafrauen (mit allerlei Männern) vom Geschlechtsältesten (gotrabrâhmaṇa) bis zum Çûdra hinab sich einlassen[1]."

(233) § 8.

„Darum kann (es) die Abkunft nicht (sein, die den) Brâhmaṇa (ausmacht). So auch nach der Auktorität des Manu-Gesetzbuches: denn es heiſst darin:

10. Durch Fleisch-, Lack- oder Salz(-Verkauf) der Brâhmaṇa sogleich verliert
seine Würd', und nach drei Tagen wird Çûdra er durch Milchverkauf.
11. Sogar die durch die Luft geh'nden[2]) Vipra fallen durch Fleischgenuſs:
der Vipra Würdefall sehend, man vermeide darum das Fleisch.

Darum nach der Auktorität des Manu-Gesetzbuches kann (es) die Abkunft nicht (sein, die den) Brâhmaṇa (ausmacht): denn wenn dies wäre, dann könnte er nicht beim Fall (seiner Würde) zum Çûdra werden. Oder wird jemals ein noch so schlechtes Pferd zum Schwein? Darum kann (es) die Abkunft nicht (sein, die den) Brâhmaṇa (ausmacht)."

Der erste Vers findet sich in der That bei Manu 10,92 (mit der Variante: tryaheṇa çûdrîbhavati brâhmaṇaḥ kshîravikrayât): der zweite Vers aber ist nicht darin enthalten, und

[1]] dies ist ein alter Schaden, s. Ind. Stud. 10, 71. 73 ff. 88 ff.

[2]) vermöge ihrer Buſsekraft; vgl. über diese ṛiddhi (iddhi) Dhammapadam v. 175. — vipra, der Weise.

steht sogar in Gegensatz zu den ausführlichen (allerdings selbst sehr schwankenden) Bestimmungen über verbotenen und erlaubten Fleischgenufs ibid. 5, 7 ff. 26-56.

§ 9.

„Auch der Körper ist (es) nicht (, der den) Brâhmaṇa (ausmacht). Warum? Wenn dem so wäre, so würde auch das Feuer sogar sich des Brâhmaṇa-Mordes schuldig machen und ebenso die Verwandten, welche den Körper verbrennen.“

(234) § 10.

„Auch würden die durch den Saamen[1]) aus dem Leibe eines Brâhmaṇa entstehenden Kshatriya, Vaiçya und Çûdra dann Brâhmaṇa sein. Und dies ist doch nicht (deine) Ansicht.“

Though his mother were a Kshatriya or Vaiçya, Hodgson; vgl. § 6.

§ 11.

„Endlich würde ja in Folge des zu-Grunde-Gehens des Brâhmaṇa-Körpers[2]) (auch) die Frucht der durch denselben hervorgebrachten Dinge wie Opfern, Opferhülfe, Lernen, Lehren, Geben, Empfangen u. s. w. verloren gehen müssen. Und dies ist doch (auch) nicht (deine) Ansicht. Daher meinen wir, auch der Körper ist (es) nicht (, der den) Brâhmaṇa (ausmacht).“

(235) Is then the virtue of all these destroyed by the destruction of the body of a Brâhman? Surely not, according to your own principles, and if not, then Brahmanhood can not consist in body, Hodgson.

§ 12.

„Auch die Kenntnifs ist (es) nicht (, die den) Brâhmaṇa (ausmacht). Weshalb? weil die Kenntnifs vielfach vertheilt ist. Es müfsten dann alle kenntnifsreichen Çûdra Brâh-

[1]) eig. „Niedergufs. [2]) d. i. sobald er zu Grunde geht.

maṇa sein! giebt es ja doch hie und da auch Çûdra, welche in allen Lehrbüchern wohl erfahren sind, im Veda, in der Grammatik, der Mîmâṅsâ-, Sâṃkhya-, Vaiçeshika-Lehre, in Astrologie (lagnajîvikâ) u. s. w. Und dieselben sollen ja doch nicht als Brâhmaṇa gelten! Daher meinen wir, auch die Kenntnifs ist (es) nicht (, die den Brâhmaṇa (ausmacht)."

(236) § 13.

„Auch die (Beobachtung herkömmlicher) Bräuche ist (es) nicht (, die den) Brâhmaṇa (ausmacht). Wäre dies der Fall, dann müfsten alle die Çûdra, welche sämmtlich bei ihnen herkömmliche Bräuche befolgen, Brâhmaṇa sein. Ja es giebt darunter sogar welche, wie die Schauspieler, Fechter, Fischer, Buffo's, die überaus schwierige mannichfache Bräuche zu befolgen haben. Und doch sind sie nicht Brâhmaṇa. Darum kann (es) die (Beobachtung herkömmlicher) Bräuche nicht sein (, die den) Brâhmaṇa (ausmacht)."

(237) § 14.

„Auch das Handeln ist (es) nicht (, was den) Brâhmaṇa (ausmacht). Weshalb? denn es giebt Kshatriya, Vaiçya und Çûdra, welche die mannichfachsten Handlungen, wie Opfern, Opferhülfe, Lernen, Lehren, Geben, Empfangen, Anhänglichkeit u. s. w. ausüben, und diese gelten Euch doch nicht als Brâhmaṇa. Darum kann (es) auch das Handeln nicht sein (, was den) Brâhmaṇa (ausmacht)."

§ 15.

„Auch durch den Veda wird nicht (das Wesen des) Brâhmaṇa (ausgemacht). Weshalb? „Es war ein Râkshasa mit Namen Râvaṇa, der hatte die vier Veda studirt, den Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, Atharvaveda": so heifst es. Es findet also sogar bei den Râkshasa von Haus zu Haus Veda-Bekanntschaft statt, und doch werden diese nicht Brâhmaṇa sein sollen! Daher meinen wir: auch durch den Veda wird nicht (das Wesen des) Brâhmaṇa (ausgemacht)."

(238) § 16.

„Nun, worin besteht denn aber die Brâhmaṇawürde?
Ich sage dir:

12. Brâhmaṇaschaft nicht durch Lehrkund', durch Observanz nicht, noch Abkunft,
Nicht durch Geschlecht, nicht durch Veda, und nicht durch Handeln sie besteht.

Denn die wie der Jasmin und der Mond (fleckenlos-) reine[1]) Brâhmaṇawürde besteht nur in dem Fernhalten jeglicher bösen That. Denn es heifst[2]): „auch durch die Uebung der Gelübde, der Kasteiung, Niederhaltung (der Begier), Fasten, Mildthätigkeit, Bezähmung, Besänftigung, Zusammenraffung (des Zorns, entsteht sie)." So heifst es im Veda:

13. Wer nichts sein nennt, ohn' Dünkel ist, ohne Hang, ohne Leidenschaft,
Wer frei ist von Begier und Hafs, dén nennen Götter Brâhmaṇa.

So heifst es auch im Sarvaçâstra[3]):

14. Wahrheit Brahman ist, Bufs' Brahman, Brahman ist Sinnebändigung,
Brahman ist Lieb' zum Wesenall, — dies ist Merkmal des Brâhmaṇa.

15. Wo Wahrheit fehlet, Bufse fehlt, und fehlt der Sinne Bändigung,
Wo Liebe fehlt zum Wesenall, — des Caṇḍâla dies Merkmal ist.

16. Mit Göttinn nicht, noch Menschenweib, noch auch mit Thiergestalteten[4])
Beiwohnung übt wer, diese sind Vipra, diese sind Brâhmaṇa.

---

[1]) vgl. Kâṭhaka 11, 5: „die Opferbutter ist von einer weifsen Kuh (çvetâ), die ein weifses Kalb hat, zu nehmen, und weifse (çukla) Reifskörner — denn so ist das brahmavarcasam."

[2]) wo wohl?

[3]) ? „it is written in all the Sastras" Hodgson.

[4]) diesen Halbvers finden wir unten wieder § 25 v. 36.

So hat auch Çukra[1]) gesagt:

17. Nicht die Abkunft wird angesehn, die Tugenden nur machen schön[2]).

(239) Selbst den Caṇḍâla, wenn er fromm, nennen die Götter Brâhmaṇa[3]).

Darum (meine ich,) nicht die Abkunft, nicht der Lebensgeist, nicht der Körper, nicht die Kenntnifs, nicht die (Beobachtung der herkömmlichen) Bräuche, nicht das Handeln, nicht der Veda ist (es, was den) Brâhmaṇa (ausmacht)."

(240) § 17.

„Du sagst nun wohl weiter: „den Çûdra hier ist die Bettelwanderschaft nicht angeordnet[4]), nur der Gehorsam gegen die Brâhmaṇa wird als ihre Pflicht verordnet: weil sie zuletzt unter den vier Kasten genannt werden, sind sie die niedrigsten." Wenn dem so wäre, dann würde auch Indra niedrig sein, weil in dem sûtra des Pâṇini [6, 4, 133] „bei den Wörtern çvan, yuvan, maghavan (tritt, in den obliquen Fällen) ausgenommen vor einem taddhita-Affix (Verwandlung des Halbvokals ein)" das Wort maghavan d. i. indra, hinter çvan d. i. Hund und yuvan Jüngling steht[5]]: es müfste also Indra niedriger sein als der Hund und der Mensch. Und das wirst du doch nicht annehmen wollen. Es ist eben rein ein Fehler im Ausdruck[6]]. Ebenso pflegt man auch zu sagen umâmaheçvarau, dantoshṭham, und doch sind die Zähne nicht früher entstanden (als die Lippen), noch Umâ (früher als Maheçvara). Es ist also einzig und allein eine Lautverbindung (ohne Nebenbedeutung), wenn es heifst: brahma-kshatra-viṭ-çûdrâḥ. Darum ist deine Folgerung „nur der Gehorsam gegen die Brâhmaṇa ist ihre Pflicht" unrichtig."

---

1) d. i. Uçanas: ob in dem betreffenden dharmaçâstra?

2) dieser Halbvers kehrt wieder § 25 v. 44 a.

3) der erste pâda dieser ardharca kehrt wieder § 25 v. 39, und der zweite ibid. v. 44 c.

4) soll wohl heifsen: „ist ihnen verboten": so Hodgson. [Açvaghosha geht hierauf nicht näher ein]. 5] der Text P.'s hat: çva-yuva-maghonâm.

6] vgl. hiezu Pâṇ. 2, 2, 34, und die vârttika daselbst.

(241) § 18.

„Uebrigens ist diese Brâhmaṇaschaft eine ganz unbestimmte. Denn es heifst im Manu-Gesetzbuch:

18. Wer da trank Milch 'nes Çûdraweibs [1]), von ihrem Hauch betroffen ward,
Oder von ihr geboren ist, für den es keine Sühne giebt.

19. Wer von der Hand 'nes Çûdraweibs 'nen Monat ifst ohn' Unterlafs,
Der wird lebend zum Çûdra schon, und geboren als Hund, wenn todt.

20. Wer umgeben von Çûdrafrau'n, wessen Hausfrau ein Çûdraweib,
Dér Brâhmaṇa, verlassen vom Geschlechtsgott [2]), eingeht in die Höll' [3]).

Darum auf die Auktorität dieses Ausspruches hin ist diese Brâhmaṇaschaft eine unbestimmte.“

(242) Statt in der Widerlegung der Gründe, welche die Brâhmaṇa für die Niedrigkeit der Çûdra geltend machen, fortzufahren, was erst in § 20 geschieht, greift Açvaghosha hier (und in § 19) noch einmal auf die Abkunft zurück: was er hier sagt, steht ganz im Anschlufs an das bereits in §§ 8 und 5 (vgl. §§ 3 und 4) Bemerkte, und ist lediglich eine Wiederholung. Diese Inkoncinnität der Darstellung ist etwas auffällig. Sollten die Abschnitte 18. 19 etwa ein späterer Nachtrag sein? Befremdlich freilich dann, dafs sie nicht am richtigen Orte eingeschoben sind. — Die beiden letzten Verse finden sich im Manu nicht vor, doch entspricht 3, 18 so ziemlich dem letzten derselben [4]). Der Nom. Sg. çvânaḥ für çvâ,

---

[1]) vṛishalî offenbar hier in diesem Sinne zu fassen.

[2]) „rejected by gods and ancestors“ Hodgson. Dafür läfst sich Manu 3, 18 anführen. [3]) rauravam.

[4]) den zweiten Vers (v. 19) führt Subajee Bapoo ausdrücklich als ein Wort Manu's (Manuvacanam) an, zum Erweise nämlich, dafs unter bestimmten Umständen auch sonst-allgemeine Regeln ihre Gültigkeit verlieren, wie dies Bezugs dieses Verses beim Tempel des Jagannâtha in Purushottamakshetra der Fall sei, wo nach der ausdrücklichen Erlaubnifs des Bhagavant die von Çûdrahand berührte (bereitete) heilige Speise (prasâdânna) gegessen werden darf. — Nach

den wir schon oben v. 5 in einem ähnlichen Citate getroffen haben, macht den Eindruck vulgärer Bildung. Der erste Vers dagegen (v. 18) ist wirklich aus Manu 3, 9 entlehnt, Kullûka versteht resp. daselbst unter phena nicht die Milch, sondern den adhararasa „Honigseim der Lippen", was in der That wohl den Vorzug verdient: den „Anhauch" bezieht er auf das Ruhen auf einem Lager. Die Angaben übrigens bei Manu von 3, 13 ab (wo die Çûdrafrau ausdrücklich erlaubt wird) gewähren ein anschauliches Bild von den Widersprüchen, an denen die vorliegende Recension desselben leidet.

§ 19.

„Es ist ja ferner schon sogar (mancher) Çûdra zum Brâhmana geworden. Welcher Grund dafür da ist? Nun, es heifst ja im Manu-Gesetzbuch:

(243) 21. Im Schoofs des Reibholzes erzeugt Katha Namens der grofse Weis'
durch Bufse ward zum Brâhmana. Die Abkunft also ist kein Grund.

22. Im Schoofs 'ner Fischerinn erzeugt Vyâsa Namens der grofse Weis' | durch Bufse —[1])

23. Im Schoofs der Urvaçî erzeugt Vasishtha auch der grofse Weis' | durch Bufse —

24. Im Schoofse der Rehkuh erzeugt Rishyaçringa der grofse Weis' | durch Bufse —

25. Im Schoofs der Candâlinn erzeugt Viçvâmitra der grofse Weis' | durch Bufse —

26. Im Schoofs der tâmdûlî[2]) erzeugt der grofse Weise Nârada | durch Bufse —

Cunningham's Untersuchungen ist das Tempelfest des Jagannâtha eigentlich ein altes Buddhatempelfest, wobei sich noch diese Sitte bewahrt hat.

[1]) bei Hodgson steht 22 „and Vyâsa Muni born by a female of the fishermans caste" zwischen 23 und 24. Unten aber (nach v. 29) steht Vyâsa auch bei ihm gleich nach Katha. Ebenso in P.

[2]) ? „born of a female spirit-seller" Hodgson: aber tâmdûlî oder tâmdûlî (wie P. hat) sind mir nicht bekannt: ob etwa tâmbûlî, Areka-Nufs? Oder sollten die Wörter tâmdûlî, tâmdûlî etwa auf tandula „ausgedroschne Reifskörner" zurückgehen, und wirklich die von Hodgson gegebene Bedeutung haben können?

27. Wer sich bändiget, wird Yati, wer fünf Feu'r pflegt[1]), gezähmten Sinns;
durch Bufse wird er Tâpasa, durch brahman-Wandel Brâhmaṇa.

28. Nicht[2]) waren sie Brâhmaṇinn-Söhn' und gelten doch als Brâhmaṇa.
Brahman ist Tugend und Reinheit. Die Abkunft also ist kein Grund.

29. Tugend ist die Hauptsache, nicht Geschlechtsrang. Was soll Adel, wenn ohne Tugendwandel?
Viele Männer, niedrem Geschlecht entsprossen[3]), Zum Himmel ging'n, tugendbegabt, die Weisen.

Wer nun sind denn Jene[4]): Kaṭha, Vyâsa, Vasishṭha, Ṛishyaçriñga, (244) Viçvâmitra u. s. w.? (es sind) Brahmarishi, geboren aus niederem Geschlecht und gelten doch allgemein als Brâhmaṇa. Darum auf die Auktorität dieses Ausspruches hin sage ich: „übrigens ist diese Brâhmaṇaschaft eine ganz unbestimmte; auch wer einem Çûdrageschlechte angehört, wird zum Brâhmaṇa (durch tugendhaften Wandel)“.“

Dieser ganze Abschnitt ist, wie zu § 18 bemerkt, eine Wiederholung des Abschnittes 5, nur dafs in vv. 27-29 etwas Neues, Positives ausgesagt wird. Uebrigens sind sämmtliche Verse nicht in unserm Texte des Manu vorliegend[5]). Der

---

[1]) pañcago nirjitendriyaḥ ist nichts: ob etwa pañcâgnir (nirji°), sich von fünf Feuern braten lassend (s. Wilson [und Petersb. W. Nachträge, Çabdakalpadruma unter pañcâtapâ]) zu lesen? [Böhtlingk vermuthet, dafs pañcagoṇir jitendriyaḥ zu lesen sei, „der fünf Säcke, d. i. eine schwere Bürde (in übertrag. Bed.), zu tragen hat“, s. Petersb. Wört. Nachträge (5, 1571)]. Bei Hodgson fehlt der zweite pâda ganz.

[2]) der erste ardharca dieses Verses fehlt bei Hodgson: s. § 5 v. 9.

[3]) dieser zweite ardharca folgt bei Hodgson erst nach „— allgemein als Brâhmaṇa“.

[4]) im Sinne von: „sind denn nicht also jene Brahmaṛishi: Kaṭha u. s. w. aus niederem Geschlecht geboren? und sie gelten doch als Brâhmaṇa.“

[5]) es ist characteristisch für die Unwissenheit und den völligen Mangel an Kritik, die dem Subajee Bapoo wie den meisten indischen Gelehrten eigenthümlich sind, dafs er nicht wenigstens hier dem Açvaghosha einwirft, die Verse seien ja gar nicht dem Manu-Texte entlehnt, wohl also sein eignes Fabrikat! In der That mufs eine Betrügerei dieser Art jetzt sehr leicht sein, ist resp. vermuthlich auch wirklich schon seit Jahrhunderten geübt worden. Was Jemand beweisen wollte, brachte er in çloka und gab es für ein Citat

sechste Vers (v. 27) unterbricht den Zusammenhang, und ist vielleicht ursprünglich eine Marginalglosse gewesen?

§ 20.

„Wenn du nun aber weiter meinst:

(245) 30[1]). Vom Mund der Brâhmaṇâ entsprang, aus den Armen der Kshatriya,
Und aus den Schenkeln der Vaiçya, der Çûdra aus den Füſsen nur, —

so sage ich: „Es giebt vielerlei Brâhmaṇa, und es ist nicht klar, welches sind jene Brâhmaṇa[2]), die aus dem Munde [des Purusha, Schöpfers] geboren sind?" denn es giebt hier auch unter den Geschlechtern der Fischer, Wäscher und Caṇḍâla Brâhmaṇen, welche ebenfalls die verschiedenen (brâhmaṇischen) Observanzen wie das Haarschopfmachen, Muñja-Schnur(umbinden), Zahnbürstengebrauch u. s. w. beobachten, und auch den Titel Brâhmaṇa erhalten."

§ 21.

„Darum meinen wir, da es auch mit den Kshatriya u. s. w. ebenso wie mit den Brâhmaṇa steht, daſs es nur eine Kaste giebt, nicht vier Kasten. Dafür spricht auch noch Folgendes. Wie sollte wohl Theilung in vier Kasten für die aus dem einen Purusha Hervorgegangenen möglich sein? Es kommt auch jetzt wohl vor, daſs irgend Jemand von einer Frau vier Söhne erzeugt, dabei findet dann aber keine Kastenverschiedenheit statt, daſs etwa der Eine Brâhmaṇa, der Andere Kshatriya, der Andere Vaiçya und der Vierte Çûdra wäre. Weshalb? weil eben die Eltern[3]) dieselben sind. Ebenso

---

aus irgend einer Smṛiti oder einem Purâṇa aus, unter deren Namen es dann flottweg kursirte.

1] es ist dies der berühmte Vers des purushasûkta (v. 12), auf welchem die Theorie der indischen Kaste so wesentlich basirt: vgl. Ind. Stud. 9, 7. 10, 7 ff. Muir Original Sanskrit Texts 1, 8 ff. (sec. edit. 1868).

2) so nach der von mir gemachten Correctur des kuto im Drucke in ke te. Hodgson hat nur: „Brahmans are not of one particular race."

3) so muſs pitṛi hier wohl gefaſst werden, also als Dual. „Vater" allein genügt nicht. „having one father and mother" Hodgson.

ist es mit den Brâhmaṇa u. s. w.: woher sollte wohl ihre Theilung in vier Kasten kommen?"

(246) § 22.

„Denn bei Rind, Elephant, Rofs, Reh, Löwe, Tiger u. s. w. zeigt sich ein Unterschied der Fufsspur[1]): „dies ist die Spur eines Rindes! dies die eines Elephanten, dies die eines Rosses, dies die eines Rehs, dies die eines Löwen, dies die eines Tigers"; aber bei den Brâhmaṇa u. s. w. (kann man) nicht (sagen): „dies ist die Spur eines Brâhmaṇa, dies die eines Kshatriya, dies die eines Vaiçya, dies die eines Çûdra". Daher schliefsen wir auch aus diesem Mangel des Unterschieds in der Fufsspur, dafs es nur eine Kaste giebt, nicht vier Kasten.

Ebenso zeigt sich bei Rind, Büffel, Rofs, Elephant, Esel, Affe, Ziege, Schafbock u. s. w. ein Unterschied in Bezug auf die weiblichen und männlichen Geschlechtstheile, auf Farbe, Gestalt, Koth, Urin, Geruch, Stimme; nicht aber bei den Brâhmaṇa, Kshatriya u. s. w. Daher schliefsen wir auch aus dieser Ununterschiedenheit, dafs es nur eine Kaste giebt.

Ebenso zeigt sich auch beim Flamingo, der Taube, dem Papagei, Kukuk, Pfau u. s. w. eine Verschiedenheit nach Gestalt, Farbe, Haar, Schnabel: nicht aber bei den Brâhmaṇa u. s. w. Daher schliefsen wir auch aus dieser Ununterschiedenheit, dafs es nur eine Kaste giebt.

Ebenso zeigt sich auch an den Bäumen, dem vaṭa (ficus Indica), vakula (Mimusops elengi), palâça (Butea frondosa), açoka (Jonesia Asoka), tamâla (Xanthocymus pictorius, Roxburgh), nagakesara (Mesua ferrea), çirîsha (Acacia sirisa), campaka (Michelia champaca) ein Unterschied nach Fufs (Wurzel), Stamm, Blatt, Blüthe, Frucht, Rinde, Knochen (d. i. Holz), Saamen, Saft und Geruch; nicht aber zeigt sich dem entsprechend auch bei den Brâhmaṇa, Kshatriya, Vaiçya, Çûdra ein Unterschied der Haupt- und Neben-

[1]) oder bezeichnet padam den Fufs selbst? so Hodgson „the foot".

Glieder, oder der Haut, des Fleisches, des Blutes, der Knochen, des Saamens, Kothes, der Farbe, Figur oder der Zeugung. Daher giebt es, wegen dieser Ununterschiedenheit, nur eine einzige Kaste.

Ferner, Herr, auch wegen der Gleichheit mit dem Brâhmanen in (247) Freude, Schmerz, Leben, Einsicht, Handeln, Verkehr, Geburt, Furcht, Beiwohnung giebt es keinen (wahren) Unterschied zwischen den Brâhmaṇa u. s. w."

Wir sind hier zu einem der Glanzpunkte der Darstellung gekommen, finden resp. hier die Einheit des ganzen menschlichen Organismus, des leiblichen wie des geistigen, in wenn auch etwas diffuser, dennoch wirklich eindrucksvoller Weise geltend gemacht[1]). Wir können uns das Erstaunen und die Freude Hodgson's wie Wilkinson's, einmal wirklich in dem eingeschnürten Indien einem so rein menschlichen Raisonnement zu begegnen, lebhaft vorstellen. Hodgson's Worte hierüber lauten: We all know that the Brahmans scorn to consider the Sudras as of the same nature with themselves, in this respect resembling the bigoted Christians of the dark ages, who deemed in like manner of the Jews. The manner in which our author treats this part of his subject is, in my judgment, admirable, and altogether worthy of a European

[1]) Subajee Bapoo hat hierauf wenig zu erwiedern; er meint (p. 49): „Ebenso wie zwischen einem König und seinem Diener zwar nicht der Unterschied von Mensch und Rofs stattfinde, wie zwischen dem König und seinem Reitthier, wohl aber der Unterschied von Hoch und Niedrig, als zwischen dem zu Bedienenden und dem Dienenden, ebenso sei es auch hier": dafür bringt er dann zwei Stellen heran, welche die dem Brâhmaṇa schuldige Ehrerbietung erhärten. — Es ist doch in der That höchst auffällig, dafs er nicht lieber auf die unläugbaren Racen-Verschiedenheiten hingewiesen hat, welche in Indien so überaus stark sind, und ja auch den ursprünglichen Grund zum Kastenwesen gelegt haben. (248) Jetzt freilich mag es zwar bei der grofsen Mischung und Kreuzung der Racen, wie sie in Indien, trotz aller Beschränkung, von jeher, und seit dem Eindringen des Islam wie der Europäer ganz besonders, stattgefunden hat, bei einzelnen Individuen oft schwer genug sein, den ârischen Typus herauszuerkennen, resp. gar danach die Kasten zu sondern. Aber der ṭankâ-Verfasser kann von der ganzen Sache selbst überhaupt gar keine Ahnung gehabt haben. [Was speciell die Verschiedenheit der Hautfarbe betrifft, auf welche auch Çaṃkara in seiner Vajrasûcî, s. meine Abh. p. 214. 215, direkt hinweist, so vergleiche dazu u. A. jetzt auch noch Ind. Stud. 10, 10. 11. [24]. Muir am a. O. 1, 140].

mind. Indeed it bears the closest resemblance to the style of argument, used by Shakespeare, in covertly assailing the analogous European prejudice already adverted to. I need not point more particularly to the glorious passage in the Merchant of Venice: „Hath not a Jew eyes, hands, organs, dimensions, senses, passions; fed with the same food, hurt by the same diseases etc. etc.“

(248) § 23.

„Auch Folgendes möge beachtet werden. Ebenso wie zwischen demselben Baume entsprossenen Früchten giebt es auch keinen Kasten-Unterschied: wie z. B. bei den Udumbara (ficus glomerata)- und Panasa- (Brodfruchtbaum, artocarpus integrifolia) Früchten: denn beide Bäume tragen Früchte sowohl an den Zweigen als am Stock, und an den Aesten, wie an der Wurzel, und doch ist kein Unterschied derselben, dafs etwa die eine Frucht ein Frucht-Brâhmaṇa, die andere ein Frucht-Kshatriya, die andere ein Frucht-Vaiçya, die andere ein Frucht-Çûdra sei, (sondern sie sind alle gleich), da sie demselben Baume entsprossen sind. Ebenso ist aber auch zwischen dem Menschen kein Unterschied, da sie alle aus dem einen purusha hervorgegangen sind.“

Dieser Abschnitt würde besser unmittelbar nach §§ 20 und 21 folgen, da er mit diesen beiden sich auf denselben Vers des Purushasûkta bezieht.

§ 24.

„Es giebt (bei deiner Ansicht) auch noch einen andern Uebelstand. Wenn (nämlich) der Brâhmaṇa aus dem Munde entstanden ist, woher ist die Brâhmaṇinn entstanden? Wenn (du sagst): „nun, aus dem Munde eben“, wohlan, dann würden die Herren mit ihren Schwestern Beiwohnung halten. Eine solche Blutschande[1]) ist doch aber ganz unstatthaft, und ist dies etwas in der Welt auf das Höchste Verpöntes.“

[1]) eig. „Vermischung mit einer, welche non ineunda ist.“ — Ueber den gleichen Einwurf in Bezug auf die Abstammung der Menschen von einem

(249) § 25.

„Darum also ist die Brâhmaṇaschaft etwas Unbestimmtes. Es besteht vielmehr eine wirkliche Scheidung der vier Kasten nur durch ihre verschiedene Thätigkeit. So hat denn auch Vaiçampâyana, als Yudhishṭhira ihn frug, gesagt: „die vier Kasten haben ihren Grund in der Verschiedenheit der Beschäftigung."

31. Pâṇḍu's[1]) berühmter Sohn einstmals, der mit Namen Yudhishṭhira,
Zu Vaiçampâyana tretend, ehrerbietig verneigt, ihn frug:

(250) 32[2]). Wer sind's, die Brâhmaṇa heifsen? was ist Zeichen des Brâhmaṇa?
Dies wünsche ich zu wissen, Herr! mög' es der Herr erklären mir.

Vaiçampâyana sprach:

33. Mit Mild' und sonst'gen Tugenden begabt, nachsichtig, lüstefrei[3]),
Verletzt kein Wesen er, — dies ist erstes Zeichen des Brâhmaṇa.

34. Wenn er irgend welch' fremdes Gut, auf der Strafs' oder in dem Haus,
Nicht-Gegebnes auch nicht sich nimmt, — zweites Zeichen des Brâhmaṇa.

35. Aufgebend alle Härte, wer nichts sein nennt, ohne Leidenschaft,

---

Paare, als Entstehungsgrund für den Hymnus von Yama und Yamî (Ṛik 10, 10) s. Roth im Journ. Am. Or. Soc. 3, 335-6. [Geschwisterehe war übrigens in älterer Zeit in Indien offenbar nicht selten; gerade die buddhistischen Sagen berichten mehrere Beispiele der Art, s. Ind. Stud. 10, 76].

1) „One day the son of Pandu, named Yudhishṭhira who was the wise man of his age" Hodgson. Statt des paṇḍito des Druckes mufs also jedenfalls wohl pâṇḍuto gelesen werden, da das Wort putraḥ entschieden die Nennung des Vaters verlangt. Freilich wäre ein Genitiv besser an der Stelle! — Dafs übrigens Vaiçampâyana hier direkt mit Yudhishṭhira in Verbindung gebracht wird, ist ein etwas auffälliger Zug, der dem Verhältnifs von Held und Dichter des M. Bhârata sehr in's Gesicht schlägt. Indessen in den Purâṇa ist alles möglich. Wird ja doch auch im Râmâyana Vâlmîki mit Râma selbst in Verbindung gebracht.

2) vgl. Yudhishṭhira's Frage an Bhîshma M. Bh. 13, 1868.

3) „that he never eats flesh" (!) Hodgson.

Ledig wandelt beständiglich, — drittes Zeichen des Brâhmaṇa.

36. Mit Göttinn[1]) nicht noch Menschenweib, noch auch mit Thiergestalteten
Beiwohnung übt wer irgend je, — viertes Zeichen des Brâhmaṇa.

37. Wahrheit heiligt, Mitleid heiligt, Sinnebezähmung heiliget,
Liebe zum Wesenall heiligt, Buſse als fünftes heiliget.

38. Begabt mit diesen fünf Zeichen, welcher dvija[2]) ein Solcher ist,
Dén nenn' ich Brâhmaṇa; Çûdra all' Andren sind, Yudhishṭhira!

39. Nicht durch Geschlecht noch Abkunft, noch äuſs're Werk' wird man Brâhmaṇa.
Auch der Caṇḍâla, wenn er fromm[3]), ist Brâhmaṇa, Yudhishṭhira!

Und weiter sagte Vaiçampâyana:

40. Vormals war nur von einer Kast' dieses Alles, Yudhishṭhira!
Vom Unterschied in Werk und That entsprung'n ist das Vierkastenthum.

(251) 41. Alle Menschen dem Mutterschooſs entstehn; All' haben Koth, Urin
Und gleiche Sinn' und Sinneszweck'; nur durch Tugend man dvija[4]] wird.

42. Auch der Çûdra, wenn tugendhaft, gelt' als trefflicher Brâhmaṇa:
Auch der Brâhmaṇa, wenn werklos, geringer als ein Çûdra gelt'.

---

[1]) s. oben § 16 v. 16.
[2]) Zwiegeborner, Mitglied der drei ersten Kasten.
[3]) s. oben § 16 v. 17 (aus Çukra).
[4]] hier wohl im geistigen Sinne zu fassen.

Und auch dies ist ein Wort des Vaiçampâyana:

43. Wer der fünf Sinne grauses Meer, sei's auch ein Çûdra, überschritt,
Dem spende reiche Gabe man, ungemeſsne, Yudhishṭhira!

44. Nicht die Abkunft wird angesehn, König! Tugend nur machet schön [1]).
Wessen Leben der Pflicht gemäſs, und wessen Leben Andren dient,
Wer Liebes thuet Tag und Nacht, dén nenn'n die Götter Brâhmaṇa [2]).

45. Die, die Hauswohnung aufgebend, der Erlösung nachtrachten stets,
An Lust nicht hangend, Kaunteya! díe sind Brâhmaṇ', Yudhishṭhira!

46. Nie-Leid'sthun, Anspruchslosigkeit, Meiden von Meinungsfeindlichkeit [3]),
Abstehn von Leidenschaft und Haſs, — dies die Zeichen des Brâhmaṇa!

47. Geduld, Mitleid, Sanftmuth, Geben, Wahrheit, Reinheit, Treu', Mitgefühl,
Wissen, Erkenntniſs, und Hoheit, — dies die Zeichen des Brâhmaṇa.

48 [4]). Ob auch auf einen Vers beschränkt wandelnd, wer rein lebt, vipra ist,
Wenn er auch nicht studirt die vier Veda, Alles verkauft [5]) und iſst.

49. Das Verdienst deſs, der keusch lebet, sei's auch für eine einz'ge Nacht,
Gleichgewogen das wird nicht durch tausend Opfer, Yudhishṭhira!

---

[1]) s. oben § 16 v. 17 (aus Çukra).
[2]) s. oben § 16 v. 17 (aus Çukra).
[3]) ? matakṛityasya, von √kṛit, spalten.
[4]) dieser Vers fehlt bei Hodgson.
[5]) dies ist polemisch gegen Stellen, wie die in § 8 v. 10. 11 citirten.

50. Wer alle Veda durchgemacht, in allen tîrtha[1]) sich geweiht,
Frei nunmehr nur der Pflicht lebet, dén nur nennet man Brâhmaṇa.

(252) 51. Wenn er nicht zufügt Leides je einem der Wesen, Hartherz'ges,
Mit Handlung, Geiste oder Wort, dann geht er in das Brahman ein."

(253) Aus Subajee Bapoo's Entgegnung verdient eine besondere Hervorhebung seine nicht uninteressante Untersuchung über einen Ausspruch des Bhagavant „varṇavyavasthitir ihaiva kumârikâkhye", wonach das Kastenwesen auf den Kaumârikâkhaṇḍa im Bhâratavarsha allein beschränkt sei. Der Grund dafür sei, dafs nur hier[2]), wo Tag und Nacht nicht zu grofsem Wechsel von Länge und Kürze ausgesetzt seien, und wo resp. auch die Kälte nicht zu grofs sei, die vorgeschriebenen Ceremonieen möglich wären, z. B. Morgens das Baden mit kaltem Wasser, und der saṃdhyâhoma, während weiterhin das Wasser wegen der grofsen Kälte fest werde, und daher weder zur Reinigung, noch gar zum Baden zu verwenden gehe. In den andern varsha (Ländern) daher, wo diese Ceremonieen nicht möglich seien, gebe es nur lauter Niedriggeborne, und daher nur eine Kaste. Uebrigens sei Bhagavant, damit dieselben, trotz jener ihrer Unfähigkeit, doch durch ihr übriges Wohlverhalten seine Zufriedenheit sich erwerben könnten, auch zu ihnen leibhaftig herabgestiegen und habe ihnen in ihrer Sprache die monotheistische Lehre ver-

---

[1]) „heiligen Badeplätzen", Wallfahrtsorten. Dieser ardharca ist hier an dieser Stelle etwas auffällig, da er nicht recht zu dem Uebrigen pafst.

[2]) unter Bhâratavarsha sei nach dem Spruche: Tushârâdrer Lañkâvadhi Bhâratavarsham nigaditam, das Land vom Himâlaya bis Ceylon zu verstehen. Ueber Kumârikâ s. mein Verz. der Berl. Sansk.-H. 1175. 1242, wo folgende Abstufung vorliegt: jambudvîpa, bhâratavarsha, âryâvarta, brahmâvarta, kumârikâkshetra, vishṇuprajâpatikshetra, Saurâshṭra, Gurjara (Guzerate). Es ergiebt sich dies also in der That als eine sehr wesentliche Beschränkung des dem Kastenwesen in Indien selbst zugehörigen Gebietes.

kündet[1]). Es ist dies eine im Munde des orthodoxen Brâhmaṇa immerhin anerkennenswerthe Deutung des Christenthums wie des Islam, in welcher er unter den Orthodoxen dieser beiden Religionen schwerlich viele Nachfolger finden möchte.

Was nun die von Açvaghosha angeführten Stellen betrifft, so bin ich leider nicht im Stande, dieselben nachzuweisen. Sie sind ihrem Inhalte nach (bis auf 50a) ächt buddhistisch, und somit wäre es wohl begreiflich, wenn sie in brahmanischen Schriften wirklich nicht mehr nachweisbar sein sollten: doch scheint mir wahrscheinlich, daſs sie in der That ursprünglich einem Purâṇa etwa entlehnt gewesen sein mögen, nicht einem direkt buddhistischen Werke. Die ganze Einkleidung, die häufige Anrede mit Yudhishṭhira und Kaunteya, insbesondere aber eben v. 50a, der nicht buddhistisch ist, führt darauf hin. Die Einleitung in v. 31. 32 zeigt übrigens, daſs das Ganze ein Stück für sich bildete, und die wiederholte Zurückführung auf Vaiçampâyana, daſs uns nicht das ganze Stück selbst, sondern nur Auszüge daraus (254) vorliegen. Bruchtheile der Verse haben wir schon früher gehabt in § 16, und zwar ist der daselbst aus Çukra citirte Vers hier unter mehrere Verse (v. 39 und v. 44) vertheilt. Die in v. 33-37 vorliegenden fünf Zeichen des ächten Brâhmaṇa sind nicht sehr koncinn abgefaſst, insofern das erste, dritte und fünfte ziemlich identisch sind: da resp. das fünfte seinerseits wieder in fünf Theile zerlegt wird, so sind es eigentlich neun, nicht fünf Zeichen. Zu vergleichen sind die fünf Gebote, das pañcaçîlam, der Buddhisten, s. Köppen die Religion des Buddha 1, 444. Dhammapada v. 246. 247.

An der Reinheit der hier vorliegenden Ethik wird wohl auch der strengste Moralist nichts auszusetzen finden. Die groſsartige Höhe der Anschauung steht hier völlig auf gleicher Stufe mit jenem wahrhaftigen „Schatzkästlein“, dem Dhammapada, dessen letzter Abschnitt (brâhmaṇavagga) ebenfalls das

[1]) tatratyânâm karmakaraṇâçakyatve 'pi taditarasadâcaraṇenaiva kṛitârthatâsiddhyartham Bhagavatâ teshv evâ 'vatâram dhṛitvâ tadbhâshayaiva seçvaram çâstram vihitam.

wahre Wesen des Brâhmaṇa schildert: der dortige Refrain: tam aham brûmi brâhmaṇam findet hier in v. 38 sein Analogon: tam aham brâhmaṇam brûyâm [1]). Die altârische, auch bei den Parsen ebenso scharf betonte, Scheidung der Sünden in solche, die mit dem Geist, Wort oder Leib (That) begangen werden (vgl. auch den Eingangsvers), bedingt durch ihre Gleichstellung der blos in Gedanken begangenen Sünden mit denen, die wirklich begangen worden sind, also des bloſsen Vorsatzes zur That mit der That selbst, ein hohes ethisches Bewuſstsein, das Bedürfniſs nach wahrhafter innerlicher Heiligung, — ist übrigens in Indien wesentlich Eigenthum der ja überhaupt weit innerlicheren Buddhisten geblieben, während die Brâhmaṇa im Vertrauen auf ihre guten „Werke" sie im Ganzen seltener erwähnen: doch ist sie auch bei diesen noch jetzt in den solennen Sündenbekenntnissen beibehalten (s. mein Verz. der Berl. Skr.-Hdschr. p. 329). [Ueber ihre Verpflanzung nach dem Abendlande, resp. in die christliche Liturgie, bis in das „mit Herzen, Mund und Händen" unsers modernen Kirchenliedes hinein, s. meine Bemerkungenzu Bhagavatî 2, 178 und oben pag. 133. 134].

§ 26.

52. „Was hier gesagt von uns, um die Bethörung
der dvija, die Einsichts-beraubt, zu heben, —
Wenn passend es, mögen's annehm'n die Guten,
und lassen es, wenn es unpassend sein sollt'.
Dies ist das Werk der Füſse [2]) des Siddhâcârya
Açvaghosha."

---

[1]) s. oben pag. 178 ff.

[2]) möglichst bescheidner Ausdruck. Ebenso ist es Hofsitte zum König zu sagen: „deine Füſse haben befohlen" für „Majestät —". S. Pertsch, Kshitîçavaṅçâvalî 20, 8. 21, 2. 22, 6. 52, 6. Lassen zu Gîtagovinda p. 70.

X.

Ueber die Praçnottararatnamâlâ, Juwelenkranz der Fragen und Antworten.

(Monatsbericht der Königlichen Academie der Wissenschaften zu Berlin. 6. Febr. 1868. p. 92-117).

Im Jahre 1858, bei Gelegenheit des 300jährigen Jubiläum's der Universität Jena, erschien als Gratulationsschrift der Kais. Academie der Wissenschaften in St. Petersburg, von A. Schiefner bearbeitet, ein unter dem Sanskrittitel vimalapraçnottararatnamâlâ im Tandjur[1]) enthaltenes, als eine Art ethischen Vademecum's anzusehendes Schriftchen in tibetischer und deutscher Uebersetzung. Das Sanskritoriginal desselben war bisher unbekannt. Prof. Ed. Foucaux in Paris verdient daher unsern Dank, daſs er ihn kürzlich nach einer ihm zugänglich gewordenen Bombayer Ausgabe, in Verbindung mit einer aus Calcutta ihm zugesandten Abschrift (die für ihn aus No. 2628 der Sammlung des College of Fort William gemacht worden war), publicirt[2]) hat.

Das Schriftchen wird im Tandjur einem âcârya zugeschrieben, für dessen tibetischen Namen Don-yod-atschar Schiefner als einzig mögliche Zurückübersetzung in das

---

[1]) und zwar zweimal: 1) nämlich im 123sten Bande der Sûtra neben Spruchsammlungen von Nâgârjuna, Vararuci, Câṇakya, Masurâksha u. A., und 2) im 33sten Bande derselben (= L) unmittelbar nach einem Sendschreiben des Mâtṛiceṭa an den Mahârâja Kanishka.

[2]) la Guirlande précieuse des demandes et des réponses publiée en Sanskrit et en Tibetain et traduite pour la première fois en français par Ph. Ed. Foucaux. Paris, Maisonneuve et Cie. 1867. pp. 32. 27. (Extrait des mémoires de l'Académie de Stanislas, 1867. Nancy.) Das Werkchen heiſst hier übrigens blos: Praçnottararatnamâlâ, nicht Vimalapraçn.

Sanskrit die Namensform Amoghodaya angiebt[1]), und es wird daselbst weiter (93) am Ende des Werkchens über den Verf. noch bemerkt, daſs er „trefflicher Meister der Dichtkunst“ und „Groſskönig“ gewesen sei[2]). Mit Rücksicht nun auf die Stellung der übrigen Namen, neben denen das Schriftchen im Tandjur erscheint (Nâgârjuna, Kanishka etc.), hat Schiefner hieraus einestheils zunächst den Schluſs gezogen, daſs es sich hier „um einen Schriftsteller handele, der in die ältere Zeit des Buddhismus gehört“, und anderntheils sodann speciell an den dem Buddhismus ergebenen König Amogha erinnert, der von Lassen Ind. Alt. K. 2, 825 „in die Anfänge des ersten Jahrh. nach Chr. Geb.“ gesetzt wird[3]).

In der Bombayer Ausgabe dagegen, welche Foucaux mittheilt, wird das Schriftchen im Schluſsworte einem Çaṃkaraguru, und in der Unterschrift geradezu dem çrî Çaṃkarâcârya zugetheilt: auch ist dem entsprechend ein Eingangsvers, der sich an Mahâdeva (Çiva) richtet, vorgefügt.

In der Calcuttaer Handschrift endlich wird nach Foucaux ein guru Asitapaṭa als Vf. aufgeführt. Dieselbe beginnt mit einer Anrufung an Pârçvanâtha[4]), den vorletzten Pontifex der Jaina, und verherrlicht im Eingangsverse „le meilleur entre les premiers des Djinas“ (Foucaux p. 22 n.).

Daſs der Anspruch des berühmten Vedânta-Lehrers Çaṃkara auf die Autorschaft des Werkchens sehr zweifelhafter Art ist, dafür hat Foucaux selbst schon verschiedene Gründe aus dem Inhalt angeführt. In der That ist dieser Anspruch wohl ohne Weiteres zurückzuweisen, der buddhistische

[1]) einer brieflichen Mittheilung meines verehrten Freundes zu Folge wird amogha tibetisch eben durch don yod, was eigentlich artha asti bedeutet, übersetzt, udaya aber durch 'tschar.

[2]) in der zweiten Recension, im 33sten Bande der Sûtra, wird resp. noch hinzugefügt, daſs er „seine im Innern befestigten Reiche verlassen“ habe, was doch wohl bedeuten soll, daſs er buddhistischer Bettelmönch geworden sei.

[3]) Lassen nennt ihn Amoghabhûti: Schiefner zieht indessen auf Grund einer in Cunningham's hoch verdienstlichem Werke: the Bhilsa Topes, London 1854 p. 355 mitgetheilten Münzlegende die einfache Namensform Amogha vor.

[4]) während der Text des Tandjur mit einer an Mañjuçrî, und die Bombayer Ausgabe mit einer an Gaṇeça gerichteten Anrufung beginnt.

Ur- (94) sprung des Schriftchens vielmehr eben durch diesen Inhalt unbedingt gesichert, und es könnte sich höchstens etwa fragen, ob die tibetische Angabe oder die der Calcuttaer Handschrift, welche dasselbe den Jaina zuweist, den Vorzug verdiene? Auch in dieser Beziehung ist indessen der (zumal doppelten) Angabe des Tandjur wohl ohne Weiteres die höhere Autorität zuzusprechen, da sie ja aus weit älterer Zeit her verbürgt ist. Der hohe Adel der sittlichen Vorschriften, welche das Werkchen enthält, machte es eben den Brâhmanen wie den Jaina wünschenswerth, einem der Ihrigen die Ehre der Verfasserschaft desselben beizulegen. Und zwar flüchteten sich die Ersteren damit unter die Aegide ihres grofsen Çamkarâcârya[1]), dessen Schultern ja allerlei zu tragen haben. Die Bezeichnung des Vfs. als Asitapaṭa dagegen durch die Jaina hat allerdings zunächst etwas Auffälliges und möchte ein gewisses individuelles Gepräge zu tragen scheinen. Bei näherem Hinblick indessen ergiebt sich dies als trügerisch: es ist resp. in der betreffenden Stelle (s. unten p. 220) vielmehr wohl Sitapaṭa (weifsgekleidet) zu lesen, was zu dem Namen der Çvetâmbara (weifsgekleidet), als einer Hauptsekte der Jaina, trefflich pafst, gewissermafsen nur eine Personifikation derselben darstellt[2]).

Wir haben nunmehr übrigens noch einen Umstand in's Auge zu fassen, welcher ebenfalls die hohe Achtung, in der dieser kleine moralische Katechismus, wenn man ihn so nennen darf, bei allen Sekten und Parteien in Indien steht, klar bekundet. Es giebt nämlich eine dem jetzigen brahmanischen Sekten-Standpunkt angepafste Umarbeitung resp. Nachbildung desselben, unter gleichem Namen (praçnottaramâlâ), abgefafst in 32 upajâti-Strophen, und in der Unterschrift dem Çuka yatîndra, (95) womit offenbar der so genannte Sohn des

[1]) wie auf der andern Seite gerade umgekehrt ein wohl wirklich von ihm herrührendes Schriftchen von buddhistischen Eiferern einer ihrer Celebritäten zugeeignet, resp. angepafst zu sein scheint, s. meine Abh. über die Vajrasûcî p. 207-9. 259.

[2]) nach Wilson Sel. Works ed. Rost 1, 282 führen die Jaina ein Werk dieses Namens (praçnottararatnamâlâ) in der That als ihrer Sekte zugehörig auf.

heiligen Vyâsa gemeint sein soll, zugeschrieben. Dieselbe ist im Text und mit englischer Uebersetzung bereits von J. Christian (Esqu., of Monghir) im Journ. As. Soc. Bengal vol. XVI p. 1228-1235 (1847) mitgetheilt worden[1]), vgl. darüber auch Hall in seinem Bibliogr. index of the Indian philosophical systems p. 126[2]). Sprache und Inhalt dokumentiren diese Umarbeitung als eine ganz moderne, insbesondere tritt hierfür die völlige Gleichstellung der Verehrung Çiva's mit der Kṛishṇa's und Râma's, als alle in gleicher Weise zur Seligkeit führend, ein. Näheres hierüber, insbesondere über die speciellen Beziehungen zu unserm Werkchen hier, s. im Verlauf.

Führt uns der Inhalt der praçnottararatnamâlâ unbedingt auf buddhistischen Ursprung, so ist dagegen in ihm, resp. in dem Wortschatze derselben, nichts enthalten, was speciell auf eine bestimmte Zeit hinwiese. Denn die Erwähnung des Kali-Zeitalters (kalikâla) und der Vorstellung von Hauptgebirgen (kulaçaila) in 60, sowie die des Steines der Weisen (cintâmaṇi) in 64 ist zu allgemeiner Art, um darauf irgendeinen literargeschichtlichen Schlufs zu basiren. Anders stünde es freilich mit der Bezeichnung der lebenden Wesen durch: satvan in 2, der Räuber durch: dasyavas in 12 und der Lebensgeister durch: asavas in 33. 51., so wie mit den Constructionen: yas tv anudyogaḥ in 14, yad etad aprârthanam nâma in 19, sarvasaṃgaviratir yâ in 31, prabhavishṇor yat sahishṇutvam in 63, welche Ausdrücke und Wendungen direkt an die vedische Sprache erinnern, wenn Foucaux Recht hätte mit seiner Behauptung, dafs der Text in Prosa abgefafst sei[3]). Da (96) dies aber nicht der Fall ist,

---

[1]) derselbe hatte sie von Lakshmînâtha „a famous Gosain of Tirhoot to whom it was inscribed by the transcriber in 1762 year of Sák corresponding to 1840 A. D." erhalten.

[2]) a catechism in verse, on the Vedânta and ethics; the former being but slightly alluded to. It is said to be the work of Çuka, the son of Vyâsa, and is likely to (be) Paurâṇika.

[3]) p. 8: „en comparant la version tibétaine qui est en vers au texte sanskrit qui est en prose, on voit qu'elle est beaucoup plus développée, ce qui était inévitable à cause de l'exigence de la mésure. Ceci portrait à

das Werkchen vielmehr aus 27 âryâ-Strophen (mit in summa 65 Fragen) besteht, so läfst sich auf die darin vorliegende Verwendung der obigen Ausdrücke resp. Constructionen ebenfalls nicht irgend ein Schlufs gründen, denn in gebundener, dichterischer Rede sind sprachliche Archaismen dieser Art nicht nur erlaubt, sondern sogar als besondere Feinheit und als Schmuck geltend, wofür z. B. ja auch Kâlidâsa's Werke volles Zeugnifs ablegen.

Dafs zu des Vfs. Zeit eine bestimmt gefärbte erotische Dichtkunst bestand, geht aus mehrfachen polemischen Beziehungen (s. 49. 50) auf betreffende Vorstellungen mit Entschiedenheit hervor. Aber auch dies gestattet keinen chronologischen Schlufs, da die frühe Existenz einer dgl., und zwar wesentlich in der Weise der späteren, durch die neuerdings von Aufrecht bekannt gemachten derartigen Specimina, die sich an die Namen Pâṇini (s. Zeitschr. der D. M. Ges. 14, 581-2), Gonardîya, Goṇikâputra etc. (s. Aufrecht's Catalogus der S. H. der Bodleyana pag. 215b. 217b., und Ind. Stud. 5, 155-7. 8, 172. 173. 181-2) anschliefsen, zur Genüge beglaubigt ist. Auch halte ich es nicht für nöthig, wie dies Foucaux thut, die Beziehungen, welche sich zwischen einigen der Angaben, resp. Bildern des Vfs. und denen bei Bhartṛihari (s. 11. 13. 14. 17. 22. 28. 35. 49. 58. 60) finden, als Beweis dafür, dafs dieselben „empruntées à des recueils plus anciens" seien, zu erachten, ebensowenig wie der eine Vers (s. 65), der sich ganz identisch im Hitopadeça wiederfindet, wirklich als ein Beweis für die Posteriorität nach Abfassung dieses Werkes zu verwerthen sein möchte! In letzterm Falle könnte weit eher das Umgekehrte das Richtige sein (eine Variante des Verses findet sich auch im Schol. zum Mahâbhâr.). Die mit Bhartṛihari gemeinsamen Vorstellungen sodann sind theilweise zu allgemeiner Art, um direkt auf Entlehnung von der

croire, que le nom donné dans la traduction tibétaine à l'auteur de la Guirlande des demandes et des réponses, n'est qui celui du poëte qui a traduit en vers la prose sanskrite."

einen oder der andern Seite (97) beruhen zu müssen[1]), und anderntheils liefse auch hier sich Bhartṛihari ganz ebenso gut als der entlehnende Theil denken, wie Amoghodaya.

Wichtiger ist das Metrum des Werkchens, da die âryâ-Strophe in der That in einer gewissen Periode der indischen Literatur speciell beliebt gewesen zu sein scheint[2]), s. Kern Vorrede zu Varâhamih. Brihats. p. 24. 25. 38. 46. 47. 50. Ein bestimmter Schlufs indessen läfst sich auch hierauf nicht gründen (s. Ind. Stud. 8, 209).

Die tibetische Uebersetzung, und dem entsprechend natürlich auch die danach gemachte deutsche Uebertragung, giebt nur einen inadäquaten Ausdruck des Originals; aber auch in der französischen Uebersetzung des Sanskrit-Textes selbst gelangt derselbe nicht immer zu seinem vollen Rechte, es sind resp. darin mehrere Stellen entschieden mifsverstanden. Ich halte es daher für nicht ungeeignet im Folgenden von diesem durch die Reinheit seiner Ethik höchst wohlthuend berührenden Werkchen eine neue Uebersetzung zu geben. Und zwar schicke ich derselben auch den Text selbst voraus, zunächst schon, um die von Foucaux negirte metrische Form desselben klar vor Augen zu führen, sodann aber auch um für die hinterdrein mitzutheilende moderne Umarbeitung des Werkchens die Vergleichung mit dem Text in leichter und ausreichender Weise zu ermöglichen[3]]. — Abgesehen von den in der Bombayer Ausgabe im Eingang resp. am Schlufs zugefügten beiden Versen besteht der Text, wie bereits bemerkt, aus 27 âryâ-Strophen, und dazu stimmt denn im Wesentlichen auch der tibetische Text, nur dafs

---

[1]) bei Bhartṛihari finden sich, um dies beiläufig zu bemerken, allerlei Vorstellungen, die auf buddhistischem Boden erwachsen scheinen, so vor Allem die von der Allmacht des karman in 2, 91-99. 4, 9 (Bohlen). In der That würde eher das Gegentheil auffällig sein.

[2]) auch die kârikâs in der Bhagavatî der Jaina sind in âryâ abgefafst; s. meine Abh. über die Bhagavatî 1, 383.

3] am hiesigen Orte lasse ich den Text bei Seite, und verweise dafür auf die „Monatsberichte“ pag. 98-101.

die eine Recension desselben zwei Verse in der Mitte auslässt (s. 34-41).

(102) Wer[1]), wenn auch noch so geschickt in der Vollendung der sichtbaren und unsichtbaren Zwecke, würde nicht geziert, wenn ihm diese Guirlande von Frag- und Antwort-Juwelen am Halse hängt?[2]) || 1 ||

1. Herr![3]) was ist anzunehmen? des Lehrers Wort.
2. Und was zu meiden? das, was man nicht thun soll.
3. Wer ist Lehrer? der die Wahrheit kennt und stets auf das Wohl der (lebenden) Wesen bedacht ist. || 2 ||
4. Was hat der Verständige eilig zu thun? die Fortpflanzung des saṃsâra (Weltkreislaufes) abzuschneiden.
5. Was ist der Saame des Baumes der Erlösung (daraus)? richtige Erkenntniss, im Verein mit (richtigem) Handeln. || 3 ||
6. Was ist das Zuträglichste? das Gesetz.
7. Wer ist hier rein? dessen Herz rein ist.
8. Wer ist gelehrt? der da zu unterscheiden weiss.
9. Was ist Gift? Verachtung der Lehrer. || 4 ||
10. Was ist Gutes (Kern, sâram im) saṃsâra? wenn man sich es noch so oft überlegt, so ist es gerade hier diese (103) Geburt unter den Menschen[4]), im Fall man nämlich darin die Wahrheit erschaut und

---

[1]) der in der Bombayer Ausgabe und in der Calc. Handschrift voraufgehende Vers lautet: „Künden will ich den Leitfaden der Frag- und Antwort-Juwelen, nieder fallend vor Mahâdeva (le meilleur entre les premiers des Djinas, Calc. H.; liest also wohl: Mahâvîram?), dem von den Schlangen, Menschen und Göttern zu Ehrenden, dem Allwissenden, Erlösung Spendenden, Heiligen." paddhati ist feminin, die Beiwörter im zweiten Hemistich können somit nicht dárauf bezogen werden, wie dies bei Foucaux geschieht.

[2]) dies bedeutet wohl gleichzeitig: „in seiner Kehle" d. i. in seinem Munde „befindlich ist." — Zu dṛishṭâdṛishṭa s. 58.

[3]) bhagavan ist die sekundäre Vocativ-Form (bhagavas wäre alterthümlicher).

[4]) mit Recht weist Foucaux (p. 24) auf den speciell buddhistischen Charakter dieser Sentenz hin. Während die Brahmanen auch dén Wesen „qui sont au-dessus de l'humanité" die Möglichkeit zur Erlösung zu gelangen nicht abstreiten, ist nach den Buddhisten „la condition humaine la seule, où l'on puisse devenir un Bouddha."

stets auf das eigene und das Wohl der Andern bedacht ist. || 5 ||

11. Was schafft, dem Weine gleich, Bethörung?[1]) Zärtlichkeit.
12. Wer sind die Räuber? die Sinnesgegenstände.
13. Was ist die Schmarotzerpflanze der Existenz? die Begier[2]).
14. Wer ist der Feind? Energielosigkeit[3]). || 6 ||
15. Wovor ist hier Furcht? vorm Tode.
16. Wer ist noch blinder als der Blinde? der Leidenschaftliche.
17. Wer ist ein Held? der durch die Augenpfeile der Schönen nicht erschüttert wird[4]). || 7 ||
18. Was läſst sich von den Ohrfalten wie Nektar eintrinken? gute Lehre.
19. Was ist die Wurzel der Gewichtigkeit? der Mangel irgendwelchen Verlangens. || 8 ||
20. Was ist tief (räthselhaft)? der Wandel der Weiber.
21. Wer ist geschickt? wer dadurch sich nicht berücken läſst.
22. Was ist Armuth? die Unzufriedenheit[5]).

23[6]). Was ist die Wurzel der Leichtigkeit? das Verlangen. || 9 ||

24. Was ist (wirklich) Leben? das tadellose.
25. Was ist Dummheit? wenn man nicht einmal strebt, klug zu werden[7]).

(104) 26. Wer wacht? der zu unterscheiden weiſs.

27. Was ist Schlaf? die Thorheit der Leute. || 10 ||
28. Was ist unstet, wie der Wassertropfen auf dem Lotosblatt?[8]) die Jugend, der Reichthum, das Leben[9]).

---

[1]) vgl. mohamayîm pramâdamadirâm Bhartṛih. 3, 44.

[2]) sie grünt immer wieder neu wie jene: vgl. Bhartṛih. 3, 8 tṛishṇâ na jîrṇâ.

[3]) vgl. Bhartṛih. 2, 74. [4]) vgl. Bhartṛih. 2, 76.

[5]) vgl. Bhartṛih. 3, 54.

[6]) man sollte 23 gleich nach 19 erwarten.

[7]) oder etwa: Faulheit, während doch Fähigkeit da ist.

[8]) vgl. Mohamudgara 4 (Böhtlingk Sprüche 4339-40) und pushkarapattratoyataralam bei Bhartṛih. 4, 15. [8]) vgl. Bhartṛih. 3, 37.

29. Wer ahmt (an Milde) dem Strahlennetz des Mondes nach? die Guten. || 11 ||
30. Was ist Hölle? Abhängigkeit von Andern.
31. Was ist Wohlbefinden? das Aufhören jeglichen Hanges.
32. Was ist zu erstreben? das Wohl (aller) Wesen.
33. Was ist den Lebenden das Liebste? ihr (eignes) Leben[1]). || 12 ||
34[2]). Was ist eine Gabe? bei der man nichts erwartet.
35. Wer ist ein Freund? der vom Bösen abhält[3]).
36. Was ziert? gute Sitte.
37. Was ist Schmuck der Reden? die Wahrheit. || 13 ||
38. Was trägt Unheil als Frucht? ein ungebändigtes Herz.
39. Was bringt Freude? Gütigkeit (maitrî, caritas s. oben p. 176).
40. Wer ist im Stande alles Unheil (alle Laster?) zu vernichten? der sich von allem entäufsert. || 14 ||
41. Wer ist blind? der Lust am Verbotenen hat.
42. Wer ist taub? der nicht auf wohlgemeinte (Reden) hört.
43. Wer ist stumm? der nicht zur rechten Zeit liebe (Worte) zu reden weifs.
44. Was heifst Todt-sein? Dumm-sein.
45. Was ist unschätzbar? was zur rechten Zeit gegeben wird.
46. Was nagt am Herzen[4]) bis zum Tode? verübte Unthat, die man verbergen mufs. || 16 ||
47. Wonach soll man zu trachten suchen? Nach dem Studium der Wissenschaften, nach guten Heilkräutern, nach Freigebigkeit.
(105) 48. Worauf soll man nicht achten? auf Böse, auf fremdes Weib, auf fremdes Gut. || 17 ||
49. Was soll man Tag und Nacht im Sinn haben? die

---

[1]) wörtlich: die Lebensgeister.

[2]) die Fragen 34-41 finden sich im Tibetischen nur in der einen der beiden Recensionen (L bei Schiefner).

[3]) vgl. Bhartṛih. 2, 64.

[4]) wörtlich: was ist ein innerer Pfeil?

Marklosigkeit des samsâra[1]), aber nicht die Buhlinn[2]).

50[3]). Wen soll man sich zur Liebsten nehmen? die Mitleidigkeit, die Freundlichkeit, die Gütigkeit. || 18 ||

51. Wer kommt nicht zu Verstande, wenn ihm das Messer auch an der Kehle steht?[4]) der Dumme, die Feigheit[5]), der Stolz, der Undankbare. || 19 ||

52. Wer ist zu ehren? dessen Wandel gut ist.

53. Wen nennt man niedrig? dessen Wandel unstet.

54. Wer ersiegt diese Welt? der wahrhaftige und geduldige[6]) Mann. || 20 ||

55. Wem wird auch von den Göttern hohe Ehre erwiesen? dem der die Barmherzigkeit über Alles setzt.

56. Wovor hat man sich zu bangen? dem Weisen bangt es vor der Oede des samsâra. || 21 ||

57. Wem sind die lebenden Wesen unterthan? dem Wahrhaftigen, Freundlich-redenden, Sittigen.

58. Wo soll man sich halten? auf dem rechten Pfade[7]), um das Sichtbare und Unsichtbare zu gewinnen. || 22 ||

59. Was ist unstet wie das Zucken des Blitzes? Einigung mit Bösen, und die Jungfrauen.

60. Wer ist auch im Kali-Zeitalter unbeweglich wie ein Hauptberg?[8]) die Guten. || 23 ||

(106) 61. Was ist zu beklagen? Mittellosigkeit.

62. Was ist zu loben bei vorhandenem Wohlstande? Hochherzigkeit.

[1]) samsâram asâram Bhartrih. 3, 35.

[2]) hier liegt, wie in 50, offenbar eine direkte Polemik gegen erotische Dichtkunst vor. pramadâ, ein ausgelassenes, junges Weib.

[3]) Foucaux's Aenderung des Textes ist schon metri caussa unthunlich, aber auch seine Auffassung der von ihm adoptirten Lésart als: „qui doit être de préférence gratifié d'un présent? la douceur et la bonté" ist nicht gut möglich.

[4]) wörtlich: „wenn auch seine Lebensgeister bereits in der Kehle sich befinden" (um auszufliegen), vgl. unten Çuka 93.

[5]) ? eigentlich: das Entsetzen, die Niedergeschlagenheit.

[6]) satya-titikshâvatâ ist eine Art dvandva.

[7]) vgl. Bhartrih. 2, 81.

[8]) deren im Bhârata sieben gezählt werden; vgl. übrigens Bhartrih. 4, 17. 28.

63. Und was, wenn der Reichthum dahin ist? Gleichmuth gegen die noch im Besitz Befindlichen. || 24 ||

64. Was ist hier so schwer zu erlangen, wie der Stein der Weisen?[1]) Ich sage dir, sind es nicht „die vier schönen Erscheinungen"?

65. Nun, und was nennen denn speciell so die, deren Sinn unerschüttert ist? || 25 ||

Freigebigkeit von freundlicher Rede begleitet, Wissen ohne Stolz, Heldenmuth mit Milde verbunden, Reichthum mit Freigebigkeit gepaart: dies sind die „vier schönen Erscheinungen", die schwer anzutreffen[2]). || 26 ||

An deren Halse dieser reine Kranz von Frag- und Antwort-Juwelen hangt, die strahlen auch ohne sonstigen Schmuck in den Versammlungen der Weisen hervor || 27 ||[3]).

Wir wenden uns nunmehr zu der praçnottaramâlâ des Çuka. Dieselbe umfaſst in ihren 32 vv. 99 Fragen, alle wesentlich gleichen Kalibers, wie die vorstehenden, mit denen ein groſser Theil derselben sogar geradezu völlig identisch ist. Die Antworten freilich differiren mehrfach, und zwar

---

[1]) zu cintâmaṇi s. Böhtlingk u. Roth s. v.

[2]) dieser Vers ist ganz identisch sich im Hitop. I, 154 wiederfindend, s. Böhtlingk Sprüche 1133, und die von Böhtlingk-Roth zu caturbhadra unter bhadra angeführte Parallelstelle aus dem Schol. zum Mahâbhârata (7, 2182).

[3]) In der Bombayer Ausgabe und der Calc. Handschrift folgt noch ein Schluſsvers: „Wen ziert nicht, wenn er ihm am Halse hangt, dieser reine von dem reinen Çaṃkaraguru gefertigte Juwelenkranz, der aus Frag- und Antwort-Juwelen besteht?" Nach Foucaux's Angabe resp. (p. 32): „le manuscrit de Calcutta met ici le nom de Asitapaṭa au lieu de: Çaṃkara". Das Mspt. liest somit wohl: racitâsitapaṭaguruṇâ? und diese Worte sind denn eben vielmehr wohl als: racitâ Sitapaṭaguruṇâ aufzufassen (s. oben p. 212). — Im Tandjur fehlt dieser aus v. 1 und 27 zusammengeflickte Vers gänzlich. Dagegen hat die eine Recension, s. Schiefner p. 26, folgenden Schluſsvers: „Diese von Amoghodaya verfaſste Juwelenschnur des Königs, der seine im Innern befestigten Reiche verlieſs, ist die trefflichste Zier des Verständigen." Und die Unterschrift im Tandjur lautet, s. Schiefner p. 22: „Es endigt die von dem Mahârâja, dem trefflichen Meister der Dichtkunst, dem âcârya Amoghodaya verfaſste „fleckenlose Juwelenschnur der Fragen und Antworten": sie ist von dem indischen Paṇḍita Kamalagupta und dem groſsen Corrector, dem Bhikshu Rin-tschen-bzang-bo übersetzt, verbessert und redigirt." — Ueber die Zeit dieser letztgenannten Beiden scheint Schiefner keine Auskunft zu haben, da er nichts darüber sagt.

entweder weil sie hier eben brahmanisch, resp. sektarisch gefärbt sind (vgl. 29. 35. 57. 78), oder weil der Vf. eine andere Antwort aus beliebigem Grunde vorzog (vgl. 12. 21. 22. 28. 73. 79. 93). Doch ist auch die Zahl der ganz oder doch nahezu identischen Antworten eine nicht geringe, vgl. 11. 14. 36. 41. 50. 53. 58. (107) 59. 62. 63. 76. 77. 83. 91. Es fehlt endlich auch nicht an sonstigen sogenannten Gemeinplätzen, wo zwar die Fassung verschieden, der Sinn aber der gleiche ist, vgl. 16. 17. 27. 38. 44. 68. 88. Die brahmanische Tendenz des Vfs. tritt mehrfach sehr entschieden hervor, und zwar stehen ihm das brahman (30. 37. 65. 86. 87. 95), der Brahman (1. 46), sowie Çiva (32. 35. 67. 94. 95. 99. 100), Vishṇu (35. 100) und dessen beide Gestalten Râma und Kṛishṇa (67. 78. 97) alle vollständig gleich. Von specifischen Doctrinen der Vedânta-Lehre ist im Uebrigen nicht weiter die Rede, der Inhalt vielmehr eben allgemein ethischer Natur.

Der moderne Ursprung dieser Nachbildung ergiebt sich speciell auch aus ihrer Sprache. Ich habe je in den Noten zum Texte auf die einzelnen Fälle der Art besonders hingewiesen[1] und bemerke hier nur noch im Allgemeinen, dafs der auch schon in dem Werke des Amoghodaya (= Am. im Folgenden) bemerkbare Mifsbrauch des Relativums als eines Mittels, den Vers zu vervollständigen, hier bei Çuka in noch weit ausgedehnterer Weise zur Anwendung kommt, und dafs ferner die Partikeln tu, nu, vâ, vai, hi überaus häufig rein als Versflickwörter, ohne irgend welche eigene Bedeutung verwendet werden, und zwar sowohl allein, als auch neben einander (hi yo vai 39, hi ko vâ 41. 50, tu hi 61).

(112) 1. Mitten in dem uferlosen Ocean des saṃsâra welche Hülfe ist mir, dem darin Versinkenden? sage es mir, gütiger Lehrer, aus Mitleid! Das lange Schiff der Fufslotus des Viçveça[2]). || 1 ||

2. Wer ist gebunden? der an der Sinnenwelt Lust hat.

1] Text wie Noten fallen hier fort, s. Monatsberichte p. 107-111.

[2]) die Verehrung des Herrn des Alls, des Çiva, ist das Rettungsboot aus dem saṃsâra-Meere; vgl. 74.

3. Welche Befreiung giebt es? Abneigung gegen die Sinnenwelt.
4. Was ist die grause Hölle? der eigne Leib.
5. Welchen Pfad zum Himmel giebt es? das Schwinden der Begier. || 2 ||
6. Wer entreifst der Welt? Selbsterkenntnifs, die durch Studium entsteht.
7. Welches Mittel zur Befreiung wird genannt? Dieselbe (nämlich die Selbsterkenntnifs).
8. Welches ist die alleinige Thür zur Hölle? das Weib.
9. Was spendet den Welten (Menschen) den Himmel? das Niemandem-Leid-Anthun. || 3 ||
10. Wer liegt (schläft) ruhig? der in Andacht Feste.
11. Wer wacht? der da Wahres und Unwahres zu unterscheiden weifs (Am. 26).
12. Wer sind die Feinde am (eignen) Leibe? die unbesiegten Sinne (Am. 12).
13. Freunde sind sie, wenn im Zaum gehalten. || 4 ||
14. Wer ist arm? der da weitgehende Begierden hat (Am. 22).
15. Und wer reich? dessen Sinn zufrieden ist.
16. Wer ist, ob lebend, doch todt? der Energielose (Am. 14).
17. Was ist Hinsterben? getäuschte Hoffnung[2] auf gemeine Menschen (Am. 30). || 5 ||
18. Wer ist bös? der mit Eigennutz und Stolz Behaftete.
19. Was ist die Hauptursache zur Bethörung? die Lotusäugige.

(113) 20. Wer ist blind von Geburt? der Liebeskranke (Am. 16).
21. Was ist Tod? eigne Schande (Am. 44). || 6 ||
22. Wer ist Lehrer? der im Guten unterweist (Am. 3).
23. Wer ist Schüler? der voll Verehrung für den Lehrer.
24. Was ist eine lange Krankheit? die Verbindung mit einem Schlechten.

---

[1]) eigentlich: welchen Schritt; hier wie in 9 svargapradam zu lesen, verbietet das Metrum.

[2]) dependance on the vile, Christian; ähnlich auch in 52: vile dependance.

25. Was ist Heilmittel? das Zusammenkommen mit Guten. || 7 ||
26. Was ist Zier über Zier? Tugend (Am. 86).
27. Was ist die beste Wallfahrt? Reinheit des eignen Herzens (Am. 7).
28. Was ist zu meiden? Gold und Liebchen (Am. 2).
29. Was ist beständig zu pflegen? das Wort des Lehrers und des Veda (Am. 1). || 8 ||
30. Was sind wohl die Mittel zum brahman (zur Einheit damit) zu gelangen? Verkehr mit Guten, Vedânta-Studium, Wissenschaft[1]).
31. Wer sind die Guten? die da gänzlich frei von Leidenschaft.
32. Wer ist frei von Begier? der da in Çiva's Wesen ruht. || 9 ||
33. Was ist Fieber? das Sorgen der Menschen.
34. Wer ist ein Thor? der der Unterscheidung Baare.
35. Wen soll man zur Liebsten nehmen? die Andacht an Çiva und Vishṇu (Am. 50). || 10 ||
36. Was ist Leben? das makellose (Am. 24).
37. Was ist Wissenschaft? die, welche zum Eingang in das brahman verhilft.
38. Was ist Einsicht? die zur Unterscheidung führt (Am. 8).
39. Wer ist fertig? der sich selbst erkannt hat.
40. Wer hat alles ersiegt? wer seinen Sinn besiegt hat. || 11 ||
41. Wer ist der allergröſste Held? der nicht durch die Pfeile des Liebesgottes erschüttert wird (Am. 17).
42. Wer ist weise und überaus fest? der nicht durch die Seitenblicke der Schönen in Verwirrung geräth. || 12 ||
43. Was ist Gift über Gift? alle Sinnesreize.
(114) 44. Wer ist stets unglücklich? der an den Sinnesreizen Lust hat (Am. 16).
45. Wer ist reich? der Andern wohlthut.
46. Wer ist zu ehren? der die Wesenheit des Herrn[2]) erschaut (oder zeigt). || 13 ||

---

[1]) the thorough knowledge of the Vedânta, according to the instructions of the Guru, Christian.

[2]) vibhu, hier wohl = Brahman, als mascul., s. Ind. Stud. 9, 15. 19.

47. Was ist unter allen Verhältnissen nicht zu thun? (Schon blofses) Hineinblicken in die Gesellschaft Schlechter, (oder gar eigne) Lust am Bösen.
48. Was (dagegen) ist beständig zu üben? Studium des guten Gesetzes.
49. Was ist die Wurzel des saṃsâra? das Weib[1]). || 14 ||
50. Wer ist der Allerklügste? der sich nicht durch den Dämon: Weib berücken läfst (Am. 21).
51. Was kettet die Menschen? das Weib.
52. Und was ist himmlisches Gelübde? Bannen aller Traurigkeit. || 15 ||
53. Was kann nicht erkannt werden von irgend wem? des Weibes Sinn und sein Handeln (Am. 20).
54. Was ist von Jedermann schwer zu lassen? Niedergeschlagenheit[2]).
55. Wer ist ein Vieh? der der Wissenschaft Baare[3]). || 16 ||
56. Mit wem ist nicht Hausen noch Verkehr zu pflegen? mit Thoren und Bösen, mit Schlechten und Niedrigen.

(115) 57. Was hat der nach Erlösung Strebende eilig zu üben? Umgang mit Guten, und Gedenken des Namens Râma (Am. 4). || 17 ||

58. Was ist die stete Ursache zur Geringachtung? wenn man (von Andern) etwas begehrt (Am. 23).
59. Das Umgekehrte (d. i. Bedürfnifslosigkeit) verleiht (Gewicht) Würde (Am. 19).
60. Wer ist geboren? dem keine Wiedergeburt bevorsteht.
61. Wer ist todt? der wieder geboren wird. || 18 ||

---

[1]) dârâs, eig. die Sorgen (plur.), dann das Eheweib, vgl. die scherzhafte engl. Bezeichnung: incumbrance. Der Inder meint es aber ganz ernsthaft: vgl. Ind. Stud. 9, 377. — Das Weib heifst hier „Wurzel des saṃsâra", mit derselben Bedeutung, wie in 8 „Thür zur Hölle", in 19 „Hauptursache zur Bethörung", vergl. noch die misogynen Sprüche 28. 50. 51. 58. 64. 72. 89. (35. 41. 42. 68. 96). An irgend welche Beziehung zur mûlaprakṛiti, wie Christian meint (p. 1231), ist hier nicht zu denken.

[2]) what is most reluctantly born by all? vile dependance, Christian.

[3]) an einer andern Stelle, als hier, würden die Worte auch mit: „der der Wissenschaft Baare ist ein Vieh, oder wer (sonst ist ein Vieh)?" übersetzt werden können: hier aber ist vâ einfache Flickpartikel, vgl. 38. 39. 42. 50 etc. Zur Sentenz selbst vgl. Bhartṛih. 2, 17.

62. Wer ist stumm? der zur (rechten) Zeit nicht das rechte Wort findet (Am. 43).
63. Wer ist taub? der wahres und heilsames Wort nicht hört (Am. 42).
64. Wer ist des Vertrauens unwerth? das Weib. || 19 ||
65. Was ist einzige Wesenheit? das Selige, Zweitlose[1]).
66. Was ist das Höchste? guter Lebenswandel.
67. Nach welchem Werk fühlt man keinen Kummer? nach der Anbetung des Feindes des Liebesgottes (Çiva) und des Feindes des Kansa (Krishna). || 20 ||
68. Wer ist der allergröſste Feind? die Liebe, die mit Zorn, Unwahrheit, Begier, Bethörung verbundene (Am. 11).
69. Was wird nicht voll? das Herz von Sinnenlüsten.
70. Was ist des Unglücks Wurzel? Eigennutz und Stolz. || 21 ||
71. Was ist Schmuck? Beredtheit des Mundes, Pflicht(erfüllung), Wohlthun den Kühen[2]) und den Wesen.
72. Was zu meiden bringt Glück? das Weib gänzlich (zu meiden).
73. Was ist die höchste Gabe[3])? Friede[4]) mit den Menschen (Am. 34). || 22 ||
74. Was geht zu Grunde? der Wille (dessen Kraft) durch Ausbreitung[5]).
(116) 75. Wo ist in keiner Weise Furcht? bei der Befreiung[6]).
76. Was ist der höchste Stachel? eigne Thorheit (Am. 46).
77. Wer ist zu verehren? die Lehrer und die Guten Am. 52). || 25 ||

[1]) vgl. Ind. Stud. 9, 126.

[2]) die Sorge für die Kühe steht hier charakteristisch genug sogar noch vor der für die sonstigen Wesen.

[3]) oder: der höchste Reichthum, wenn dhanam zu lesen; s. 92.

[4]) wörtlich: Beseitigung der Furcht.

[5]) durch zu weite Ausdehnung; oder ist etwa umgekehrt 'vitatyâ zu lesen, = durch Nicht-bethätigung?

[6]) von der Sinnlichkeit nämlich s. 3; tranquillity or peace of mind, not being subject to fear or extraneous distraction, Christian.

78. Da der das Leben raubende Tod (stets) nahe steht, was hat der Verständige rasch mit aller Anstrengung zu üben? Mit Wort, Leib und Gedanken ist allezeit das heilspendende Fuſslotuspaar des den Tod vernichtenden Murâri (Krishna oder Vishnu) zu bedenken (Am. 4). || 24 ||

79. Wer sind die Räuber? die bösen Einbildungen (Am. 12).

80. Wer wird erweckt? der in die Versammlung (der Weisen) eintritt.

81. Wer ist wie eine Mutter? die glückspendende gute Wissenschaft.

82. Was wächst, wenn man es fortgiebt? die Wissenschaft. || 25 ||

83. Wovor hat man sich stets zu fürchten? vor übler Nachrede und vor der Wüstenei der Existenz (Am. 56).

84[1]). Wer ist Verwandter? der (auch) im Unglück Genosse (bleibt).

85. Wer sind Eltern? die da behüten. || 26 ||

86. Was bleibt übrig (d. i. was ist schlieſslich) das durch den Verstand zu Erkennende? das Selige, Heilige[2]), die Gestalt der Erkenntniſs des (wahren) Glücks Tragende.

87. Durch wessen Kenntniſs wird die Welt klar? wenn man das allseelische, alle Körper erfüllende brahman erkennt. || 27 ||

88. Wer ist Vieh über Vieh? wer die Pflicht nicht übt, ob er auch die Lehrbücher richtig studirt hat (Am. 25).

89. Welches Gift erscheint als Nektar? das Weib.

(117) 90. Welche Feinde erscheinen als Freunde? die eignen Kinder[3]).

---

[1]) im Text ist diese Frage mit der folgenden zu einer Gruppe verschmolzen.

[2]) vgl. Ind. Stud. 9, 126.

[3]) die so viel Sorge und Kummer machen (daher sie auch dâraka d. i. zerspaltend, aufreibend, genannt werden; vergl. noch oben p. 224 n. 2).

91. Was ist vergänglich wie der Blitz? der Reichthum, die Jugend, die Lebenszeit (Am. 28. 29).

92. Was ist der höchste Reichthum?[1] der einem Würdigen geschenkte.

93. Was ist, auch wenn das Leben schon in der Kehle steht[2] (Am. 51), nicht zu thun? (das Nicht-zu-thuende).

94. Was ist beständig zu pflegen? die Verehrung Çiva's. || 29 ||

95. Was ist schwer zu erlangen? in der Welt ist es ein guter Lehrer, die Vereinigung mit Guten, die Untersuchung über das brahman, die Entäufserung von Allem, die Erkenntnifs des seligen Âtman (oder: des Geistes des Çiva?).

96. Wer ist von Jedermann schwer zu besiegen? die Liebe. || 30 ||

97. Was ist Werk? das, was dem Murâri (Krishna oder Vishnu) Freude macht.

98. Wo ist stets kein Aufenthalt zu machen? im Ocean der Existenz.

99. Was ist Tag und Nacht zu bedenken? die Falschheit des samsâra und die Wahrheit des seligen Âtman (oder: des Geistes des Çiva, vgl. 82). || 31 ||

---

100. Hangend am Hals oder zu Ohren gekommen, dieser „Fragen und Antworten" benannte Kranz von Perlen und Juwelen den Einsichtigen Lust bereitet, der reizende, sofortig, wie eine Erzählung von dem Herrn der Ramâ (Vishnu) oder dem Herrn der Gaurî (Çiva). || 32 ||

[1]) oder das höchste Geschenk? wenn wir dânam lesen dürfen, s. 73.
[2]) bereit auszufliegen.

XI.

Ueber das Makasajâtakam.

(Monatsberichte der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 15. April 1858. p. 265-70.)

Von Herrn V. **Fausböll** in Kopenhagen, dem verdienst-vollen Herausgeber und Uebersetzer des Dhammapadam, er-hielt ich kürzlich in brieflicher Mittheilung den Pâli-Text des vierundvierzigsten Jâtakam (Erzählung von den Vorge-burten Buddha's). Da dies der erste dgl. Pâli-Text ist, der in authentischer Gestalt uns zu Gebote steht, so theile ich denselben hier in extenso[1]] nebst meiner Uebersetzung mit, indem ich zugleich den Wunsch ausspreche, daſs uns von Hrn **Fausböll** bald die ganze Jâtaka-Sammlung zugänglich ge-macht werden möge[2]].

(267) „**Besser ein Feind**".

„**Satthar**[3]) im Lande Magadha umherziehend, in einem Dorfe zu einfältigen bäurischen Leuten sich wendend erzählte:

„**Tathâgata**, einst von Çrâvastî nach Magadha kom-mend, daselbst umherziehend, zu einem Dorfe kam. Dasselbe

---

1] hier fällt der Text fort, s. die „Monatsberichte" pag. 265-267 und Indische Studien 4, 387-389.

2] unter dem Titel: „five Jâtakas" erschien im Jahre 1861 in Kopenhagen ein höchst dankenswerther Vorläufer von Fausböll's Gesammtausgabe der Jâtaka.

1) i. e. çâstar „der Lehrer", Name Buddha's (Hemacandra 282), in dessen Mund eben die Erzählungen über seine eigenen Vorgeburten gelegt sind, und zwar hier, wie wir sehen, in doppelter Einschaltung (: die erste habe ich durch „—", die zweite durch „„—"" markirt). Die Erzählungen selbst scheinen sich, diesem einen Beispiele nach zu schlieſsen, an eine Art Spruch- oder Stich-wort-Sammlung erklärend anzuschlieſsen.

war fast gänzlich[1]) durch thörichte[2]) einfältige Menschen verödet. Eines Tages waren (nämlich) diese thörichten, einfältigen Menschen zusammengekommen: „Wenn wir, in den Wald gegangen, unsre Arbeit verrichten, beifsen uns die Mücken[3]); in Folge davon wird unsre Arbeit gestört. Drum wollen wir Alle die Bogen und Waffen nehmen, hingehen, mit den Mücken kämpfen, und alle Mücken, sie schiefsend und zerhauend, tödten.“ So gesprochen habend, gingen sie in den Wald, schossen und schlugen sich gegenseitig, indem sie die Mücken schiefsen wollten, kehrten von Schmerz erfüllt zurück und sanken am äufsersten Dorfe, in der Mitte des Dorfes, am Dorfthore nieder. — Satthar von einer Bhikshu-Schaar umgeben, trat (da gerade) in das Dorf, um Almosen zu sammeln. Die noch übrigen klugen Leute, den Bhagavant erblickend, errichteten an dem Dorfthore einen Schuppen (für ihn), gaben der Bhikshu-Schaar, welche von Buddha (?) geführt war, reiche Geschenke, priesen den Satthar und liefsen sich (um ihn) nieder. Satthar, an den verschiedenen Stellen die verwundeten Menschen sehend, frug die ihm Aufwartenden: „hier sind viele Sieche? was haben sie gemacht?“ „Herr! diese Leute gingen aus um mit den Mücken zu kämpfen, schossen sich gegenseitig und sind so durch sich selbst siech geworden.“ Satthar (sprach): „nicht blos jetzt haben sich thörichte, einfältige Menschen, welche Mücken schlagen wollten, selbst geschlagen. Auch früher schon gab es dgl. Menschen“: also gesprochen habend, zog er, von jenen Leuten gebeten, Vergangenes heran.

„„Einstmals als Brahmadatta in Vârâṇasî herrschte, lebte Bodhisattva als Kaufmann. Damals wohnten im Kâçi-Reiche in einem benachbarten Dorfe viele Zimmerleute. Ein ergrauter (oder nach Fausböll's Correctur: kahler)

---

[1]) so übersetze ich conjecturell yebhuyyena, indem ich dasselbe für eine ähnliche Bildung aus yad bhûyas „was mehr ist“ halte, wie sich yadṛichayâ aus yad ṛichati „was sich trifft“ gebildet hat.

[2]) andha, blind, ist hier wohl von geistiger Verblendung zu fassen.

[3]) makasa, aus maksha, Mücke, Fliege: vgl. auch maçaka.

Zimmermann daselbst hieb einen Baum zu: da setzte sich ihm eine Mücke auf das Haupt, welches der Oberfläche eines kupfernen Kessels glich und stach ihn mit ihrem Stachel darauf, wie mit einer Nadel[1]) (çaktyâ) stechend. Er sprach zu seinem Sohne, der in seiner Nähe safs: „Lieber! mir sticht eine Mücke auf den Kopf, wie mit einer Nadel: wehre sie ab.“ (Der Sohn antwortete): „Lieber! Halte still! mit einem Schlage will ich sie tödten.“ Da liefs sich gerade Bodhisattva, der für sich Geschirr[2]) suchend in das Dorf gekommen war, im Hofe dieses Zimmermanns nieder. Da sprach der Zimmermann zu seinem Sohn: „Lieber! wehre die Mücke ab.“ „Ich will sie abwehren, Lieber“ so sprechend erhob derselbe ein scharfes Beil, stellte sich dem Vater zur Seite, und spaltete das Haupt desselben entzwei, indem er die Mücke schlagen wollte. Der Zimmermann kam so um's Leben. Bodhisattva, diese seine That sehend, dachte: „ein Kluger, selbst als Feind, ist besser, denn der wird aus Furcht vor Strafe schon einen Menschen nicht tödten“, und sprach folgenden Spruch:

„Besser ein Feind, der mit Verstand begabt ist,
als wie ein Freund, dem der Verstand abgehet,
(269) Denn um eine Mücke zu tödten dieser
Schafskopf[3]) von Sohn spaltet des Vaters Haupt hier“.

Darauf ging der Bodhisattva seinem Werk nach. Die Verwandten besorgten die Bestattung des Zimmermanns.“

„Satthar (fuhr fort): „So, ihr Leute, waren auch schon früher Menschen, welche, indem sie eine Mücke tödten wollten, einen Andern tödteten.“ — Dieses Beispiel herangezogen

[1]) wörtlich „wie mit einer Lanze“; oder ob „mit aller Kraft“?

[2]) wörtlich „einen Topf“: das kann ich entweder auf einen Topf Essen als Almosen, oder auf Geschirr beziehen, womit der Kaufmann handeln wollte.

[3]) elamûgo erklärt der von Fausböll für diesen Vers mitgetheilte Scholiast durch lâlâmukho bâlo „Speichelmund (von lâlâ Speichel, dem der Speichel vom Munde fliefst), einfältig“: es gehört aber jedenfalls zu skr. eḍamûka, taubstumm, welches mit Böhtlingk-Roth, s.v. auf eḍa, Schaf, und mûka stumm zurückzuführen ist. Oder sollte mûga hier wirklich auf mukha zurückgehen? Ich bezweifle es zwar, habe indefs in der Uebersetzung durch „Schafskopf“ des drastischeren Ausdrucks wegen diese Herleitung zu Grunde gelegt.

und angemessen angepafst habend, erklärte[4]) er (es als) eine seiner Vorgeburten. „Der kluge Kaufmann, der, nachdem er jenen Spruch gesprochen, fortging, war ich selbst. —“

Den Inhalt des vorliegenden Stückes habe ich, nach Hardy's Manual of Buddhism pag. 113. bereits in meiner Abhandlung über den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen pag. 32. 33 (Ind. Stud. 3, 358-9) angeführt und mit der entsprechenden Fabel im Pañcatantra, die ich ebend. pag. 44. 45 (Ind. Stud. 3, 376. 377) mittheilte, so wie mit den uns vermittelst des Anvâr i Sohaili, des Livre des Lumières und Lafontaine's geläufigen Darstellungen verglichen. Auch erwähnte ich daselbst bereits, dafs möglicherweise ein aesopisches Original der indischen Fassung zu Grunde liegen könnte[2]), da wir bei Phaedrus 5, 3 von einem Kahlkopfe lesen, der sich beim Verscheuchen einer Mücke eine derbe Ohrfeige giebt, so wie bei Corai 146 Halm 284 einen Löwen finden, der in dem fruchtlosen Bemühen die ihn plagende Mücke zu erschlagen sich selbst zerfleischt. Auch μῦς καὶ ταῦρος Babrius 112, culex et taurus bei Phaedrus app. II, 5. (ed. Drefsler) liefsen sich vergleichen. Die indische Fassung resp. Nachbildung trüge dann, wie in allen dgl. (270) Fällen den Charakter der Abenteuerlichkeit, die aesopische den der Einfachheit, Natürlichkeit, oder was dasselbe ist, Ursprünglichkeit.

[Nach der neuerdings von M. Müller (Chips from a German workshop 2, 232) geltend gemachten Ansicht freilich wäre entweder die aesopische Fabel bei Phaedros als in historischer Zeit aus Indien herübergenommen anzusehen (Aesop of old may have done very much the same as Khosru Nushirvan did at a later time), oder aber, und M. zieht diese Erklärung vor, es handle sich hier um einen bereits aus der ârischen (indogermanischen) Urzeit herrührenden Stoff (: but it is more likely that there was some old Aryan proverb, some homely saw, such as „Protect us from our friends“ or „Think

[1]) samodhânesi Aor. eines Denom. samavadhânay?

[2]) das früher in den Indischen Studien 3, 128 Bemerkte ist hiernach zu berichtigen.

of the king and the bee". Such a saying would call for explanation and stories would readily be told to explain it). In beiden Beziehungen vermag ich mich nicht anzuschliefsen; es fehlen eben hier die verbindenden Mittelglieder, indem einestheils für die angenommene Uebersetzung indischer Fabeln zu Aesop's Zeit[1]) nirgendwo sonst irgend welcher Anhalt vorliegt, und anderntheils dgl. „ancient Aryan fables, which are common to all the members of the Aryan family" doch wohl nur da, wo sich für sie irgend ein mythologischer Hintergrund nachweisen läfst, wirklich anzunehmen sein werden (s. Ind. Stud. 3, 334. 335. 363. 370).]

[1]) meiner gerade umgekehrten Auffassung von dem occidentalischen (aesopisch-griechischen) Ursprung der indischen Thierfabel, wie ich sie in meiner bereits oben angeführten Abh. „über den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen" (Berlin 1855, resp. Ind. Stud. 3, 327-378) begründet habe, hat sich bekanntlich auch Benfey (s. dessen Vorrede zu seiner Uebers. des Pañcatantra p. XXII. 1859) angeschlossen; und es ist mir unbekannt, dafs seitdem neuere Untersuchungen ein anderes Resultat ergeben hätten.

XII.

Die Pâli-Legende von der Entstehung des Sâkya (Çâkya)- und Koliya-Geschlechtes.

(Aus den Monatsberichten der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 31. März 1859, p. 328-346).

[Das nachfolgende Stück aus Buddhaghosa's Commentar zum Suttanipâta (dem fünften Abschnitt des Khuddanikâya), welches seines historisch-chronologischen Inhaltes wegen von Interesse ist[1]), verdanke ich ebenfalls der Güte Fausböll's, der mir dasselbe aus London, wo er sich behufs seiner Ausgabe der Jâtaka gerade aufhielt, zusandte.] Die Abschrift ist aus einem Kopenhagener Codex (C), der mit ceylonesischer Schrift geschrieben ist (nro. XIX des Catal.), gemacht, und dann mit einem Londoner Codex (B) in der Bibliothek der asiatischen Gesellschaft, der in birmanischer Schrift den Suttanipâta ebenfalls nebst Commentar enthält, collationirt worden. Der erste Theil der Legende, der von der Entstehung des Sâkya-Geschlechts handelt, ist bereits mehrfach bekannt, und zwar sowohl nach den Berichten der südlichen, wie der nördlichen Buddhisten: aus den Pâli-Quellen nämlich durch Turnour, in seiner Einleitung zum Mahâvansa pag. XXXV. XXXVI., und in seiner Abhandlung über den Dîpavansa in J. As. Soc. Beng. November 1838 VII, 925, so wie durch Hardy im Manual of Buddhism p. 126-133: und aus den tibetischen Quellen durch Csoma Körösi im Journal of the As. Soc. of

---

[1]) dieselbe ist deshalb von hoher Bedeutung für die Buddhisten, weil Buddha diesem Königsgeschlechte entstammt (s. unten p. 242), daher er ja auch den Namen Çâkyamuni führt.

Bengal August 1833 II, 385 ff. (danach im Foe Koue Ki p. 214), und durch Schiefner in der tibet. (329) Lebensbeschreibung des Buddha Çâkyamuni pag. 2. Den zweiten Theil, der von der Entstehung der Koliya handelt, kennen wir aus Hardy Manual pag. 134-7: und den Schlufs, nämlich den Streit zwischen den Sâkya und Koliya aus ibid. pag. 307 und aus Fausböll's Dhammapadam pag. 351. Die Vergleichung dieser zum Theil sehr schwülstigen Berichte mit dem so einfachen, schlichten Originaltext, dem ich eine möglichst wörtliche Uebersetzung anschliefse, ist höchst instruktiv. — Aus Fausbölls's Briefe ist noch Folgendes mitzutheilen. Er schreibt u. A.: „Ich habe leider hier nicht so viele Pâli-Bücher gefunden, wie ich gehofft hatte, und beklage namentlich, dafs ich von dem Commentar zu den Jâtaka nur Mahânâradakassapajâtaka (56, 7) im British Museum und 2ten bis 5ten nipâta im East India House gefunden habe. Meine Hoffnung steht nun nach Paris, wo sich vielleicht ein vollständiges Exemplar davon findet, oder wenigstens Stücke davon, da Burnouf's Nachlassenschaft mehrere Jâtaka enthält. Sollte ich ihn auch da nicht vollständig erhalten, so müfste ich noch nach Ceylon und Siam gehen, da dieses Werk mir von der ganzen Pâli-Literatur als das interessanteste erscheint, wie es auch das umfangreichste ist. Es ist das Hauptwerk der Seelenwanderungslehre, enthält Vielerlei von historisch-chronologischer Wichtigkeit, und ist von besonderer Bedeutung für die mittelalterliche und neuere Volksliteratur; auch giebt es darin manche Stücke von hoher poetischer Schönheit. — Suttanipâta, welches Werk in mehreren Hinsichten über dem Dhammapadam steht, hoffe ich nach den beiden Handschriften leidlich genug herausgeben zu können. — Ich habe hier zuerst Turnour's und Gogerly's Abhandlungen gesehen, die in Kopenhagen nicht zu haben sind, Gogerly's vielleicht überhaupt nicht, aufser in London. Es wäre höchst wünschenswerth, sie separat herausgegeben zu sehen. Möchte doch Gogerly (der noch in Ceylon lebt) sich zu einer Sammlung seiner verschiedenen Abhandlungen über Buddhismus entschliefsen, und

zugleich die von Turnour damit verbinden. Diese beiden Männer sind durch ihre Kenntniſs des Pâli in der That höchst ausgezeichnet. — Mein Freund Trenckner in Kopenhagen ist jetzt mit einer Bearbeitung des Milindapañha beschäf- (336) tigt. Ich sende ihm in diesen Tagen eine Handschrift davon, die Dr. Rost in Canterbury gehört, der die Güte hätte, sie ihm zur Collation zu überlassen. Die Sprachformen in diesem Werke sind korrekter als in den meisten Pâli-Büchern; ich hoffe daher, daſs die Ausgabe desselben[1] dazu dienen wird, einige noch schwebende Pâli-Formen festzustellen."

Aus der paramatthajotikâ zum sammâparibbâjaniyasutta im suttanipâta (2, 13)[2].

(337) „Von den dem ersten kalpa angehörigen (Königen) hatte König Mahâsammata einen Sohn Namens Roja: dessen Sohn war Vararoja: dessen Sohn Kalyâṇa: dessen Sohn Varakalyâṇa: dessen Sohn Mandhâta(r): dessen Sohn Varamandhâta(r): dessen Sohn Uposatha[3]: dessen Sohn Cara: dessen Sohn Upacara: dessen Sohn[4] Maghâdeva. Des Maghâdeva Nachkommenschaft waren 84,000 Fürsten. Darunter waren im Verlauf drei Okkâka-[5]) Stämme. Der dritte Okkâka[6]) hatte fünf Frauen Hatthâ, Cittâ, Jantu, Jâlinî, Viçâkhâ, und

1] wir werden nunmehr in Kurzem diese Ausgabe des hochwichtigen Werkes erhalten, da sich ein aus Ceylon zurückgekehrter englischer Freund der Pâli-Studien bereit erklärt hat, die Kosten derselben zu tragen.

2] den Pâli-Text lasse ich hier bei Seite: er ist auſser in den „Monatsberichten" pag. 330-337 auch in den Ind. Stud. 5, 415-422 mitgetheilt worden.

[3]) Uposatha fehlt im Mahâvansa Cap. 2. — Die Angaben aus dem Dîpavansa bei Turnour J. As. Soc. Beng. 1838 p. 925 differiren hievon, indem auf Varakalyâṇa daselbst Uposatha, dann Mandhâta, darauf Cara, Upacara folgen. Wieder anders bei Hardy p. 126.

[4]) im Mahâvansa l. c. stehen zwischen Upacara und Makhâdeva (so daselbst) noch mehrere andere Namen. Ebenso im Dîpavansa bei Turnour a. a. O. p. 926 und bei Hardy p. 128. 129.

[5]) aus Ikshvâku, mit Wechsel von i in u (vgl. usu für ishu, ebenso im Zend, Mithra-Yesht § 24) und von u in o (vgl. Okkâmukha)? oder besser wohl aus Aikshvâka. — Der Mahâvansa weiſs nichts von drei Okkâkastämmen: s. indeſs Hardy p. 130 und Csoma Körösi a. a. O.

[6]) Ambaṭṭharâjan mit Namen, s. im Verlauf. Hardy hat blos Amba.

jede derselben 500 Frauen als Zofen. Die älteste Gemahlin hatte vier Söhne Okkâmukha, Karakandu, Hatthinika, Nipura, und fünf Töchter Piyâ, Suppiyâ, Ânandâ, Vijitâ, Vijitasenâ: nachdem sie diese (338) neun Kinder erhalten hatte, starb sie. Da führte der König eine andere feine[1]), schöne Königstochter heim und machte sie zu seiner ersten Gemahlin. Auch sie gebar ihm einen Sohn. Am fünften Tage zeigte man dem Könige den neugebornen Knaben geschmückt. Der König erfreut gab seiner Gemahlin eine Wahlgabe. Nachdem sie sich mit ihren Verwandten berathen hatte, erbat sie für ihren Sohn die Herrschaft. Der König aber gewährte ihr dies nicht, sagend: „du böses Weib[2]), wünschest meiner Söhne Verderben[3])!" Sie aber ging wiederholentlich im Geheimen den König umschmeichelnd, mit ihren Bitten vor, indem sie sagte: „ein großer König darf seinem Wort nicht untreu werden" u. dgl. Da rief der König seine Söhne zusammen: „Kinder! ich habe, als ich den jüngsten von Euch, den Knaben Jantu, sah, seiner Mutter übereilt eine Wahlgabe gegeben: sie wünscht das Reich ihrem Sohn übertragen zu sehen. Ihr mögt denn nach meinem Tode zurückkehrend die Herrschaft antreten." Damit verstiefs er sie, ihnen acht seiner Räthe beigebend. Sie aber verliefsen, ihre Schwestern mit sich nehmend, in Begleitung eines viergliedrigen Heeres die Stadt[4]). Viele Leute schlossen sich ihnen an, (339) indem

---

[1]) dahara, klein, zart, fein.

[2]) nassavasali = naçyavṛishali. Turnour: thou outcast! Hardy: low-cast woman.

[3]) antarâyam könnte auch blos Ausschliefsung bedeuten.

[4]) unser Text nennt den Namen dieser Stadt nicht. Nach Turnour a. a. O., p. 925 (the Okkâka-family quitting Bârânasî founded Kapilavatthu) und Hardy p. 131 ist es Benares. Der Dipavaṅsa selbst indefs führt bei Turnour a. a. O. p. 927 Okkâka, Okkâkamukha, Nipura als 16ten 17ten 18ten König in einer Reihe von Fürsten auf, die sämmtlich bereits in Kapilavatthu residirten, während die ihnen vorhergehende Linie in Benares herrschte. — Die Tibetischen Quellen nennen (s. Csoma Körösi a. a. O.) als den Ausgangspunkt des Çâkya-Geschlechts „Potala (Gru-hdsin, the harbour) the ancient Potala or the modern Tatta at the mouth of the Indus." Ueber den wahrscheinlichen Grund der Wahl dieses Ortes s. das von mir in den Akad. Vorles. über ind. Lit. Gesch. p. 249 not. Bemerkte. — Der Name Ambaṭṭharâjan übrigens führt auf die (damals vielleicht noch nördlicher sitzenden?) Ἀμβάσται an der Taptî jenseits des Vindhya (oder ob zu den Abastanern am Indus, Lassen Indien II, 173?).

sie sich überlegten: „nach des Vaters Tode werden die Prinzen zurückkehrend die Herrschaft antreten: laſst uns gehen, uns ihnen[1]) anzuschlieſsen.“ Am ersten Tage war das Heer ein yojanam groſs[2]), am zweiten Tage zwei, am dritten drei. Die Prinzen hielten Rath: „dieser Heereskörper ist groſs. Wenn wir irgend einen Nachbar-König überfallend sein Reich nehmen wollen, wird er uns nicht zurückschlagen (können). Was soll uns aber ein Reich, erlangt durch Beeinträchtigung Anderer? der Jambudvîpa ist groſs: laſst uns im Walde eine Stadt erbauen.“ So zogen sie denn nach dem Himavant zu, daselbst einen Platz zur Errichtung einer Stadt suchend. Am Himavant wohnte ein Büſser von gewaltiger Buſskraft, Namens Kapila, am Ufer eines Sees, das von einem Walde groſser Sâka-Bäume umringt war[3]). Zu dessen Wohnort kamen sie. Sie erblickend frug er, wer sie seien, und nachdem er ihre ganze Geschichte gehört, fühlte er Mitleid mit ihnen. Er hatte die Kunst inne, welche bhummajâla heiſst[4]), vermöge deren er auf 80 Hand Weite oben in der Luft und unten in der Erde Vorzüge und Mängel erschaute. So war da ein Platz gewesen, auf welchem die Schweine und die Rehe Löwen, Tiger u. dgl. in Schrecken zu setzen und in die Flucht zu schlagen pflegten; ebenso machten es daselbst die Frösche und Mäuse mit den Schlangen. Als er diese (dies thun) gesehn, hatte er in der Ueberzeugung: „dieser Landfleck hier ist die Spitze der Erde,“ daselbst seine Einsiedelei angelegt. Er sprach nun zu den Prinzen: „wenn ihr die Stadt nach mir nennen wollt, so gebe ich Euch diesen Platz.“ Sie versprachen es ihm. Der Büſser fügte darauf hinzu: „auf die- (340) sem Platze sich befindend würde sogar ein Caṇḍâla-Sohn einem (Cakravartin) Weltherrscher an Kraft

[1]) ne = enân.

[2]) „this multitude marched one yojana only“ Turnour. „the retinue of the princes extended sixteen miles“ Hardy. [3]) saṇḍa = sândra.

[4]) bhomilakkhanam, Turnour: bhûmivijaya, Hardy (so auch B): — bhummajâla steht also wohl für bhûmijâla [bhauma°?], und bezeichnet, gegenüber dem auf die Luft bezüglichen indrajâla, die die Erde wie ein Netz umfassenden Zauberkünste?

überlegen sein[1]). Baut zuerst des Königs Haus in der Einsiedelei, danach die andere Stadt": darauf räumte er ihnen den Platz ein und machte sich selbst nicht weit davon am Fuſse des Berges eine Einsiedelei, wo er wohnte. Die Prinzen bauten darauf selbst die Stadt, gaben ihr, weil sie auf dem von Kapila bewohnten Platze gebaut war[2]), den Namen Kapilavatthu und schlugen darin ihren Wohnsitz auf. Es überlegten nun die (mitgegebenen) Räthe: „diese Prinzen sind in das Jünglingsalter eingetreten. Wenn ihr Vater in der Nähe wäre, würde er ihr Heimführen [einer Braut] und ihre Hochzeit besorgen. Jetzt aber ist das unsere Sorge": sie sprachen darauf hievon mit den Prinzen. Die Prinzen waren der Ansicht: „wir sehen nicht unser würdige Fürstentöchter, noch für unsere Schwestern deren würdige Fürstensöhne. Geschlechtserniedrigung[3]) aber gehen wir nicht ein." Aus Furcht somit vor Erniedrigung ihres Geschlechtes setzten sie die älteste Schwester als ihre Mutter ein, und wohnten den übrigen Schwestern bei[4]]. Als ihr Vater von diesem ihrem Vorgehen hörte sprach er (erfreut) den Spruch: „Fähig (sakyâ) fürwahr sind meine Prinzen." Dies ist die Entstehung der Sakya (des Çâkya-Geschlechtes). Von da ab sind, bis zu Suddhodana, Alle Sakya genannt worden[5]).

Auch Folgendes erzählte Bhagavant[6]):

Ambaṭṭharâjan, der Okkâka, frug einst seine beisitzenden Räthe: „wie mögen wohl jetzt die Prinzen sich befinden[7])!" Sie antworteten: „es ist, o Herr, an der Seite des Himavant am Ufer eines Sees ein Wald von groſsen Sâka-

---

[1]) atiseti = atiçete vgl. atiçaya, atiçâyana etc.

[2]) vuttha = ushita √vas; katattâ, kṛitatvât.

[3]) sambheda im Sinne von saṃkara.

[4]] über Geschwisterehe s. Ind. Stud. 10, 76.

[5]) soweit Turnour Mahâv. praef. p. XXXVI.

[6]) es folgt ein anderer kurzer Bericht des Bisherigen.

[7]) çrâmyanti eig. „zu leiden haben", ein Ausdruck des Mitleids von Seiten des reuigen Vaters.

Bäumen[1]); dort (341) befinden sich jetzt die Prinzen: aus Furcht vor Erniedrigung des Geschlechtes wohnen sie ihren eignen Schwestern bei." Da sprach Ambattharâjan, der Okkâka, den Spruch: „Fähig (sakya) fürwahr sind die Prinzen!" Seitdem sind sie als die Ambatthasakya (fähigen Ambattha) bekannt, und dies ist der Ursprung (? eig. der Ahnherr) der Sakya.

Da traf sich's, dafs ihre älteste Schwester am Aussatz erkrankte: ihre Glieder glichen den Blumen des kovidâra-Baumes[2]). Die Prinzen überlegten sich: „Wenn wir mit Dieser zusammen an einem Orte Lager, Aufenthalt, Essen u. s. w. theilen, so wird diese böse Krankheit auch auf uns übergehen." Sie hoben sie daher auf den Wagen, als ob sie zu einem Spiel im Freien zögen, und als sie in den Wald gekommen, gruben sie eine grofse Höhlung[3]), thaten sie, mit Nahrung und Speise versehen, hinein, deckten die Grube oben zu, indem sie Erde darauf häuften, und gingen davon. Zu derselben Zeit war auch ein König[4]) Namens Râma vom Aussatz befallen worden, der, da seine Frauen und Verwandten sich vor ihm scheuten, im Kummer darüber seinem ältesten Sohn das Reich überliefs, und in den Wald zog. Er baute sich da eine Hütte von Laub, nährte sich von Wurzeln und Früchten und ward dadurch in Kurzem wieder gesund und von klarer Farbe[5]). Im Walde hin und her streifend sah er einen grofsen hohlen Baum[6]): er reinigte die sechszehn Hand grofse Höhlung[7]) im Innern desselben, machte eine Thür und

---

[1]) da auch hier wieder die Sâka (Çâka)-Bäume (Tectona grandis) genannt werden, liegt die Vermuthung nahe, dafs der Ursprung des Namens Sakya (Çâkya) mit ihnen in Verbindung stehe.

[2]) nach Wilson ist kovidâra eine Art Ebenholz, Bauhinia variegata: „her whole body became white like the flower of the mountain ebony". Hardy.

[3]) eig. einen Lotusteich!

[4]) „king of Benares" Hardy, was aber nicht zu seiner früheren Angabe (auf p. 131) pafst, wonach König Amba in Benares herrschte.

[5]) suvaṇṇavaṇṇa, von goldener Farbe; „pure, as a statue of gold" Hardy.

[6]) susira, sushira.

[7]) statt kolapam und koṭhâsam vermuthe ich koṭaram.

ein Luftloch (Fenster) hinein, (342) band eine Leiter an, und schlug darin seine Wohnung auf. In einer Kohlenpfanne machte er sich Feuer und lag in der Nacht nach den Tönen (der Thiere) lauschend da. „An dem[1]) Platze hat ein Löwe gebrüllt, an dem[1]) ein Tiger" das sich merkend ging er am Morgen dahin, nahm das (von diesen) beim Frafs übriggelassene Fleisch an sich, kochte es und nährte sich damit. So safs er eines Tages gegen Morgen da, nachdem er sein Feuer angezündet hatte. Da geschah es, dafs ein Tiger die Witterung der Königstochter bekam, und den Platz aufgrabend ein Loch in ihre Höhle machte. Als sie den Tiger durch das Loch erblickte, stiefs sie erschreckt ein Geschrei aus. Der Prinz hörte die Stimme und da er sie als die Stimme eines Weibes erkannte, ging er am Morgen dahin. „Wer ist hier?" sprach er. „Ich bin ein Weib[2]), Herr!" „So komm heraus." „Nein, ich komme nicht." „Warum?" „Ich bin ein Fürstenkind." So, obwohl in einer Höhle[3]) vergraben, wahrte sie doch ihren Stolz. Da frug er sie nach Allem, sagte ihr dann: „auch ich bin ein Fürst," nannte ihr sein Geschlecht und sprach: „komm nur! ich bin geworden, wie die Butter (sarpis), die auf der Milch schwimmt[4])." Da sagte sie: „ich bin krank am Aussatz, Herr! ich kann nicht herauskommen." Erfreut[5]) antwortete er nun: „ich bin im Stande, dich zu heilen[6])," reichte ihr die Leiter, zog sie heraus, führte sie nach seiner Wohnung, gab ihr die Heilkräuter, die er selbst gegessen hatte, machte sie in Kurzem gesund und von klarer Farbe, und wohnte ihr dann bei. Von der ersten Beiwohnung ward sie schwanger und

---

[1]) asukasmim, von asuka, einer Weiterbildung vom Nomin. asu (asau).

[2]) mâtugâma, eig. Mutterschaar, dann entsprechend dem antaḥpura, Frauenzimmer, γυναικειον auch für ein einzelnes Weib gebraucht.

[3]) sobbhe, çvabhre.

[4]) d. i. so leicht, so leichten Muthes, so froh. „our meeting together is like that of the waters of the rain and the river" Hardy.

[5]) so ist katakammo wohl zu fassen.

[6]) sakko zu lesen? tikicch für cikicch, eine höchst interessante Form [s. Bhagavatî 1, 413].

so sechszehn (343) Male. So waren es denn zweiunddreifsig Brüder, die der Vater der Reihe nach wie sie verständig wurden, in allen Fertigkeiten unterrichtete. Eines Tages kam ein Bewohner der Stadt des Königs Râma, der auf dem Berge Edelsteine suchte, nach jenem Orte, sah den König, erkannte ihn und sprach: „ich erkenne dich, hoher Herr![1]" „Woher kommst du?" von ihm befragt, antwortete er: „aus der Stadt, hoher Herr!" Da frug ihn der König, wie Alles stünde. Während sie so zusammen sprachen, kamen die Knaben[2]) herzu. Sie sehend frug Jener: „wer sind diese?" „Meine Söhne, Freund[3])!" „O hoher Herr! was willst du, umgeben von diesen 32 Prinzen, im Walde machen! komm doch! und verwalte dein Reich!" „Genug damit, Freund! Hier allein ist mir wohl." Jener aber: „jetzt habe ich ein wahres Geschenk[4]) von einer Nachricht gewonnen" also denkend, ging in die Stadt zurück und enthüllte (berichtete) dem Sohne des Königs. Dieser machte sich mit einem viergliedrigen Heere auf dorthin, um seinen Vater zurückzuführen, und bestürmte denselben auf alle Weise mit seinen Bitten. Der Vater aber: „genug mein lieber Sohn! hier allein ist mir wohl" also sprechend willigte nicht ein. Da dachte der Königssohn: „der König will nun einmal nicht zurückkehren. Wohlan[5]), so will ich ihm hier eine Stadt bauen." So liefs er denn den kola-Baum[6]) herausnehmen, einen Teich graben und eine Stadt bauen, gab derselben die beiden Namen Kolanagara und Vyag- (344) ghapajja, weil sie durch Hinwegräumung des Kola-Baumes und dem

[1]) deva, eig. „Gott!" die höfische Anrede für den König.

[2]) dâraka Kind, und dâra (dârâs) Frau gehen wohl auf √dar „spalten" zurück, in dem Sinne, den dies Verbum sonst nur in Verbindung mit Präposition â hat: „sich aufreiben, mühen, sorgen, bekümmern um etwas": bedeuten also eigentlich wohl „was Sorge, Mühe macht, Pflege braucht", ähnlich also wie bhâryâ, bhṛitya [s. oben pag. 224. 226].

[3]) bhaṇe Voc. von bhaṇi „der Einem zuspricht, Freund"? oder wie?

[4]) prâbhṛita a present, an offering to a deity or sovereign, Wilson.

[5]) handa, geschwächt aus hanta, eigentlich Schlachtruf, resp. plur. Imper. „schlagt todt," dann überhaupt Ausruf der Freude, Ermunterung.

[6]) the kolom tree, Nauclea cordifolia, Hardy.

Pfade des Tigers folgend ihr Ziel erreicht hatten, und zog heim. — Als darauf die Prinzen das Jünglingsalter erreicht hatten, sprach zu ihnen die Mutter: „Kinder! die in Kapilavatthu wohnenden Sakya sind eure mütterlichen Oheime! Suchet ihre Töchter zu erhalten.“ So machten sie sich denn eines Tages, als die jungen Fürstinnen zum Spiel nach dem Flusse gingen, auf, bemächtigten sich des Flufsufers, riefen ihre Namen aus, traten vor, nahmen die Königstöchter und zogen mit ihnen heim. Die Sakya-Könige, als sie das hörten, dachten: „lafst es sein! wohlan[1]): es sind ja unsere Verwandten,“ und waren still. Dies ist die Entstehung der Koliya. —

Von den in dieser Weise gegenseitig Heimführung und Hochzeit übenden Sâkiya und Koliya pflanzte sich das Geschlecht bis auf Sîhahanu fort, wie (anderswo) ausführlich zu lernen ist. König Sîhahanu aber hatte fünf Söhne: Suddhodana, Amitodana, Dhotodana, Sukkodana, Sukkhodana. Dieselben liefsen die Herrschaft bei Suddhodana. Den Schoofs von dessen erster Gemahlin Mahâmâyâdevî, Tochter des Königs Añjana, ist es, in welchen der vollendete hohe Mann[2]), in der im Jâtakanidâna beschriebenen Weise aus der Stadt der Tushita-Götter herabkommend[3]), sich einliefs; ordnungsgemäfs ihn verlassen habend, erreichte er die volle Erkenntnifs, setzte das Rad des guten Gesetzes in Bewegung, kam als es die Reihe war nach Kapilavatthu zurück, setzte den grofsen König Suddhodana etc. in die Frucht der Edlen ein, zog wieder aus um in den Ländern umherzuwandeln, kehrte zu einer andern Zeit wieder zurück und wohnte mit 1500 bhikkhu in Kapilavatthu im Nigrodha-Haine. Als nun damals der Bhagavant daselbst sich aufhielt[4]), entstand zwischen den Sâkiya und Koliya ein Streit über Wasser. Wie geschah das? Zwischen den beiden Städten Kapilapura

[1]) bhane, wörtlich: „o Freund“?
[2]) Buddha nämlich.
[3]) cavitvâ, √cyu, çeu.
[4]) s. Dhammapada pag. 351. Hardy Manual p. 307.

und Koliyapura nämlich ist ein Fluſs Namens Rohiṇî[1]): der hatte (345) manchmal wenig Wasser, manchmal viel. Wenn wenig Wasser ist, pflegen die Sâkiya wie die Koliya sich das Wasser zur Berieselung ihrer Felder durch Anlegung von Kanal-Rinnen zu verschaffen. Eines Tages, als ihre Leute dabei beschäftigt waren, und einander das Wasser wegnahmen[2]), schimpften sie sich mit ihrer Herkunft: „Euer Königshaus hat den eigenen Schwestern beigewohnt, wie Hunde, Schweine[3]), Schakale u. dgl. Gethier“: „Euer Königshaus hat in einem hohlen Baume gewohnt, wie die Fledermäuse[4])“, und meldeten es dann ihren Königen. Erzürnt rüsteten[5]) sie sich zum Kampfe, und zogen nach dem Ufer der Rohiṇî. Ihr Heer war einem Vogelschwarme gleich[6]). Da kam Bhagavant: „meine Verwandten streiten sich: wohlan ich will sie davon zurückhalten“ also denkend, durch die Luft herbei, stellte sich zwischen die beiden Heere — Einige sagen, er kam von Sâvatthi, weil man ihn holen lieſs[7]) — und recitirte (so, in der Luft) stehend das Attadaṇḍasutta (von denen, welche den Stock heben, Suttanipâta 4, 15). Dieses gehört habend, warfen Alle von Bewegung ergriffen ihre Waffen nieder[8]), verneigten sich dem Bhagavant, und lieſsen ihm einen kostbaren Sitz zurecht machen. Bhagavant stieg herab, nahm auf dem dargebotenen Sitze Platz, recitirte das Phandanajâtaka (48, 2) welches beginnt: „ein Mann, der eine Axt in der Hand hat,“ sodann das Laṭukikajâtaka (36, 7), welches beginnt: „ich preise den, o Elephanten!“ und das Vaṭṭakajâtaka (40, 9):

[1]) Hardy l. c.: the Rohinî is said by Klaproth to come from the mountains of Nepaul, and after uniting with the Mahânada, to fall into the Rapty, near Goruckpur.

[2]) oder nach C. „und sich einander aufzogen“ (s. √bhaḍ).

[3]) soṇa? „like pigs and dogs“ Hardy.

[4]) piçâcillikâ? „like bats“ Hardy.

[5]) sajjâ, eigentlich sajyâ, deren Bogensehne gespannt ist.

[6]) oder nach C: einem Meere.

[7]) âvajjitvâ ist wohl Gerundium Passivi (des Causativs?) von √vraj, mit â.

[8]) chaḍḍetvâ, √chard vomere.

„wenn einig, fliegen freudevoll mit dem Netze die Vögel fort:
wenn aber sie uneins werden, dann kommen sie in meine Macht[1]).“

(346) Darauf setzte er ihnen ihre aus alter Zeit stammende Verwandtschaft auseinander, und erzählte ihnen ihren hohen Stammbaum. Sie aber: „von Alters her sind wir Verwandte“ also erkennend nun überaus friedlich wurden[2]].“

[1]) Dieser Vers, somit das betreffende Jâtaka, basirt offenbar auf derselben Geschichte, die wir im zweiten Buche des Pañcatantra (wie im Eingange des Hitopadeça) vorfinden: vgl. ibid. v. 10 und Hitop. 1, 37, welche beiden Verse zusammen ein getreues Abbild unsers Verses hier geben. Es erhalten hierdurch Fausböll's Worte (s. oben p. 329 [238]) über die Bedeutung der Jâtaka für die mittelalterliche und neuere Volksliteratur gleich einen praktischen Beleg, wobei ich im Uebrigen auf das schon im dritten Bande der Indischen Studien p. 356-61 von mir darüber Bemerkte verweisen kann. [Vgl. jetzt auch Benfey Pañcatantra 1, 305. 6. 2, 540].

2] vgl. noch Ind. Stud. 5, 434-37.

XIII.

Ueber einige Lalenburger Streiche.

(Monatsberichte der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1860. p. 68-74).

Aufrecht hat uns in seinem trefflichen Catalog der Sanskrithandschriften der Bodleyan Library mit einer Sammlung volksthümlicher Geschichtchen bekannt gemacht, die den Titel Bharaṭakadvâtrinçikâ, die „32 (Geschichten) von Bettelmönchen" führt. So erklärt Aufrecht das bis jetzt unbekannte Wort bharaṭaka, da an dessen Stelle häufig die Wörter jaṭin und bhautika erscheinen: etymologisch bedeutet es wohl den, der sich von Andern erhalten läſst (vgl. bharaṭa a servant nach Wilson). Das Werk hat die Verspottung jener Bettelmönche zum Zweck, indem es lauter Krähwinkler-Streiche auf sie zurückführt. Ueber die Zeit der Abfassung ist nichts bekannt, doch bemerkt Aufrecht, daſs sich darin öfter einzelne Wörter, ja sogar ganze Sätze in einem älteren Hindustanidialekt vorfinden[1]). Die Vermuthung liegt somit nahe, daſs das Werk als eine Sammlung, resp. Uebersetzung von im Volksmunde gangbaren Geschichten nach Art unserer „Kinder- und Hausmärchen" anzusehen sei, wie ja in gleicher Weise auch die groſse Märchensammlung des Somadeva ursprünglich auf ein in Paiçâcîbhâshâ (!) verfaſstes Original zurückgehen soll[2]]. Wie modern also auch die vorliegende Form

[1]) auch der häufige Gebrauch der √lâ ist bemerkenswerth.

2] so bereits Daṇḍin im Kâvyâdarça 1, 38: bhûtabhâshâmayîm prâhur adbhutârthâṃ vṛihatkathâm. Bei Somadeva finden sich resp. in Cap. 61-66 (ed. Brockhaus) eine ganze Reihe ähnlicher Schildaer Stückchen vor.

sein mag, so kann der Inhalt dennoch bereits ziemlich alt sein. Dafs wir in der That auch hier auf die reiche Quelle buddhistischer[1]) Ueberlieferungen der Art zurückzugreifen haben werden, dafür ist wohl der Umstand maafsgebend, dafs wirklich die erste der drei unten folgenden Geschichten in ziemlich direkter Beziehung zu einer buddhistischen Legende zu stehen scheint, welche Benfey in seiner Einleitung zum Pañcatantra pag. 513 nach Schiefner's Angaben mittheilt, die nämlich von einem buckligen Weibe handelt[2]), welches von Zimmerleuten angeführt ward, die ihr den Buckel gerade zu machen versprochen hatten. Für die zweite Erzählung ist die bekannte Geschichte von dem Ausmessen des Brunnens durch die Schildbürger und deren, zu oberst an dem über dem Brunnen liegenden Querbalken hangenden, Bürgermeister, sowie in anderer Beziehung auch Münchhausen's Zopf zu vergleichen: eine andere orientalische Recension ist mir nicht bekannt[3]). Eben so wenig für die dritte[4]]: der Kern dieser letztern, das Abhauen eines Astes

(69)

[1]) die Namen jatin und bhautika freilich sind nur auf çivaitische Bettelmönche anwendbar, gehören aber auch eben nur der vorliegenden Form an, ohne die Sache selbst zu tangiren.

[2]) „zur Zeit des Brahmadatta“, briefliche Notiz von Prof. Benfey. Dies giebt der Erzählung ein alterthümliches Gepräge.

[3]) man müfste denn auf den Flug der Schildkröte (Pañcat. p. 76 ed. Koseg.) zurückgreifen wollen. [Durch das Ind. Stud. 9, 21 Bemerkte ergiebt sich für die Geschichte ein ernster mythologisch-ritueller Hintergrund, der Indien entschieden als das Geburtsland derselben dokumentirt. Man pflegte nämlich den Todten den Schwanz der ihm zu Ehren geopferten anustaraṇî-Kuh in die Hand zu geben, damit er, an diesem sich festhaltend, über den Styx (vaitaraṇî) hinwegkomme. — Auch ist gegenwärtig eine zweite indische Recension im Kathâsaritsâgara 65, 177-99 vorliegend; resp. noch eine weitere Variation dazu ibid. 200-212. Nach einer gütigen Mittheilung meines verehrten Freundes Schiefner findet sich endlich auch im 4ten Bande des b-Kah gyur fol. 249 der Ausgabe von Nartang eine ähnliche Geschichte von einer Affenheerde, die um den anscheinend in den Brunnen gefallenen Mond herauszuholen eine Kette bilden, indem sich je der Eine an den Schwanz des Andern hängte. Der Ast, an welchem der Oberste hing, brach, und so stürzten alle zusammen hinab]. — Ueber Hinaufsteigen zum Himmel s. noch die Sage aus Celebes bei Kuhn, die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks pag. 88. 89. [die mir übrigens direkt aus der indischen Sage von Purûravas und Urvaçî entlehnt scheint: und auch für die neuseeländische Sage ibid. scheint mir eine dgl. Beziehung immerhin denn doch auch als möglich].

4] vgl. jetzt die von R. Köhler in Benfey's Orient und Occ. 1, 484 ff. 766 nachgewiesene tamulische, türkische, litauische, siebenbürgische Form des Schwankes.

durch den darauf sitzenden Simpel, ist eine bei uns oft wiederholte Geschichte, die sich eben auch oft genug ereignet haben mag, wie ich denn auch selbst einmal wirklich Augenzeuge des identischen Vorganges gewesen bin. Folgendes sind die drei Erzählungen, deren Text Aufrecht aus der Sammlung mittheilt.

4.

Ohne richt'ge Belehrung wer nur nach dem Augenschein verfährt,
Der wird verspottet, wie jener dumme Schüler des Bettelmönchs.

In der Stadt Vardhamânapura (Burdwan) war ein Bettelmönch (bharaṭaka) Çrîbhaḍa: der hatte einen sehr dummen Schüler Namens Dhîjaḍa (stumpf an Einsicht). Der kam einst in das Haus eines Zimmermanns und sah wie dieser einen sehr krummen Stab mit Oel schmierte und dann durch die Gluth des Feuers gerade bog. Als er den Zimmermann dies so thun sah, frug er ihn: „was ist es, das du da machst?“ Der antwortete: „ich mache den krummen Stab gerade.“ Da dachte Jener: „dies ist gewifs auch ein Heilmittel für meinen durch die Gicht krumm gewordenen Lehrer: denn dieses selbe Verfahren zum Wiedergerademachen pafst denn doch überall hin.“ Darauf ging er heim zur Stelle, schmierte seinen Lehrer mit Oel, und liefs ihn tüchtig (70) am Feuer schmoren. Von der Gluth gequält schrie der Unglückliche mit Macht. Dies Geschrei hörend kamen eine Menge Leute herbei und wehrten Jenem, indem sie sagten: „du Dummkopf! mufst doch deinen Lehrer nicht so quälen: denn auf die Weise müssen dem Alten ja die Lebensgeister schwinden.“ Auf dies Schelten der Leute antwortete Jener: „Ihr selbst seid Dummköpfe, und eure Väter sind Dummköpfe gewesen! Ich thue ja weiter nichts, als dafs ich meinen krummen Lehrer wieder gerade mache. Was ereifert Ihr Euch so!“ Da fingen die Leute gewaltig an zu schimpfen und machten den Alten frei. — Verständige dürfen so nicht handeln.

13.

Zur richt'gen Zeit nur, nicht anders, Zweifelfragen zu
stellen sind:
Als Beispiel hier die Schaar gelte der am Kuhschwanze
hang'nden Mönch'.
Wo sich Dummköpfe hindrängen, allesammt von Begier
erfüllt,
Da mög' man nicht sich anschliefsen, wie's die Kuchengeschichte
zeigt.

In Sughoshagrâma wohnten viele Bettelmönche. Einer von ihnen, Sarvapaçu (ganzes Vieh, reines Vieh) mit Namen, machte sich einen Garten. Der ward nach einigen Jahren voll himmlischer Bäume, Blumen und Früchte, ein wahrer Himmelsgarten. Da kam denn auch des Nachts die (himmlische) Wunschkuh hin, um darin zu weiden: und wenn der Morgen anbrechen wollte, flog sie wieder in die Höh' und ging davon. Da der Garten hiedurch Tag für Tag immer mehr verwüstet ward, so stellte sich der gute Mönch eines Nachts auf Wache. Alsbald kam auch die Kuh, weidete die ganze Nacht hindurch, und als er sie am Ende derselben auf zum Himmel gehen sah, hing er sich an ihren Schwanz und kam so zum Himmel. Da bekam er köstliche Kuchen etc. zu verzehren. Entzückt durch deren Geschmack, nahm er sich am andern Tage einen Kuchen von da „Löwenmähne" (genannt) mit, hing sich wieder an den Schwanz der Kuh und kehrte so zu seinem Garten zurück, von wo er am (71) Morgen in sein Haus ging. Da versammelten sich die andern Mönche um ihn und frugen ihn: „wo bist du denn gewesen?" Er antwortete: „ich war im Himmel: da habe ich den Indra, Candra, Îçvara, Vinâyaka u. s. w. gesehen und solche Kuchen gegessen." Damit zeigte er ihnen (was er mitgebracht). Die Mönche nahmen ein Stückchen, afsen es und es blieb ihnen auf der Zunge kleben (d. i. es schmeckte ihnen so gut, dafs der Geschmack noch lange danach auf der Zunge blieb). Sie sprachen: „Höre, bringe uns doch auch zum Himmel, damit

auch wir den Himmel sehen, und die dortigen Leckerbissen genießen können." Er antwortete: „So kommt nur heute Alle mit mir in den Garten und haltet Euch versteckt. Wenn die Kuh fortgehend in die Luft auffliegt, dann will ich mich an ihren Schwanz hängen: an meinen Fuſs muſs sich ein Andrer, an dessen Fuſs wieder ein Andrer hängen: so müssen wir alle eine Kette bilden." So geschah es denn auch und Alle flogen zusammen in die Höhe. Als sie den halben Weg zurückgelegt, entstand in dem Einen, der zu unterst hing, ein Zweifel und er frug: „He du, wie groſs sind denn die Kuchen im Himmel?" Da lieſs der oberste Mönch, der gewaltige Dummkopf, den Kuhschwanz los, und zeigte es ihm mit beiden Händen: „sieh, so groſs sind sie!" Da fielen denn Alle zur Erde hinab. — Bei ungelegener Zeit also muſs man nicht eines Zweifel's Lösung erfragen.

25.

Wer einsichtslos für wahr was hält, nur weil es Andere gesagt,
Der wird verspottet von ihnen, wie jener Mönch dort auf dem Ast.

In Elâkapura[1]) wohnten viele Bettelmönche. Einer von ihnen Namens Daṇḍaka (Stockig)[2]) ging einst, als die Regenzeit kam, in den Wald, um für seine Zelle einen Pfosten zu holen. Dort sah er an einem Baume einen weit hervorgebogenen Ast und stieg hinauf um ihn abzuhauen; und zwar setzte er sich auf (72) diesen selben Ast und begann ihn an der Wurzel abzuschneiden. Da kamen einige Wandersleute des Weges, sahen was er machte und sprachen: „He, Mönch, Erster aller Dummköpfe! du muſst doch nicht einen Ast abhauen, auf dem du selbst sitzest! denn wenn du es so machst, so wirst du, wenn der Ast bricht, herunterfallen und sterben." Darauf gingen die Leute ihres Weges. Der Mönch aber beachtete ihre Rede nicht, blieb sitzen, hieb den

[1]) elâkapura würde „Schöpsenstadt" sein! vgl. elamûga [oben p. 280].
[2]) dumm wie ein Stock? vgl. den Gebrauch von sthâṇu.

Ast ab, und als derselbe herabfiel zur Erde, fiel er auch mit ihm nieder. Da dachte er in seinem Geiste: „Jene Wandersleute waren in der That einsichtsvoll und wahrheitredend, weil Alles so eingetroffen ist, wie sie es gesagt haben: folglich mufs ich auch todt sein.“ Darauf blieb er auf der Erde wie todt liegen: er sprach nicht, stand nicht auf, und athmete nicht. Die Leute, die in der Nähe waren, richteten ihn zwar auf, aber er stand nicht: sie suchten ihn zum Reden zu bringen, aber er sprach nicht. Da liefsen sie den andern Mönchen sagen: Euer Genosse Dandaka ist heruntergefallen und gestorben. Da kamen die Mönche in Menge herbei, und als sie sahen, dafs Dandaka wie todt war, huben sie ihn auf (eine Bahre), um ihn zu bestatten. Als sie nun Alle, ihn mit sich fortnehmend, ein Stück Weges gegangen waren, da kam eine Stelle, wo der Weg vor ihnen nach zwei Richtungen sich theilte. Da sagten die Einen: „wir müssen links gehen.“ Die andern aber sagten: „Rechts (müssen wir gehen).“ So zankten sie sich Alle, und es wollte zu keiner Entscheidung kommen. Da sagte der auf der Tragbahre[1]) befindliche Mönch: „He, zankt Euch nicht: so lange ich am Leben war, habe ich mich immer an den linken Weg[2]) gehalten.“ Da sagten Einige: „Er hat immer die Wahrheit gesprochen. Alles was er sagte ist immer wahr gewesen. Drum lafst uns links gehen.“ Drauf gingen sie Alle auf dem (73) linken Wege weiter. Da sprachen Wandersleute, die da standen: „He ihr Mönche, ihr seid gar zu grofse Dummköpfe, dafs ihr diesen zu verbrennen geht, während er noch lebt.“ Sie antworteten: „Er ist ja todt.“ Die Wandersleute aber sprachen: „er kann doch nicht todt sein, da er noch spricht!“ Da setzten sie die Bahre (jampânam) zur Erde: und er erzählte ihnen unter heiligen Betheuerungen Alles, von der Einsichtigkeit der Wandersleute ab u. s. w. Darauf blieben die Andern ganz un-

[1]) so übersetze ich jampâna nach dem Zusammenhange: s. auch weiter unten.

[2]) anzügliches Wortspiel. „Der linke Weg“ ist bei den çivaïtischen, resp. Çâkta-Sekten das mit allerlei unzüchtigen Orgien verbundene Ritual der Tantra-Doctrin, dem das weniger orgiastische Ritual des „rechten Weges“ gegenübersteht.

schlässig stehen, und es kostete den Leuten grofse Mühe sie zur Erkenntnifs zu bringen, bis sie endlich heimgingen. Auch Dandaka stand nun auf und ging seines Weges, nachdem er die Leuten tüchtig ausgelacht war.

Aufser der Bharaṭakadvâtriṅçikâ führt uns Aufrecht auch noch eine andere dgl. Sammlung vor, die bisher unbekannt war, den Kathârṇava des Çivadâsa, über dessen Alter er sich zugleich dahin ausspricht, dafs die betreffenden Erzählungen in der vorliegenden Form schwerlich über zwei Jahrhunderte hinausgehen möchten. Von den 35 Geschichten derselben theilt er nur die folgende mit. Ich verdanke Hrn. Prof. Benfey die Hinweisung auf die erweiterte Fassung dieser Erzählung, die sich in Haughton's Bengali Selections (London 1822) pag. 81-84. 138-40 als ein Stück aus der bengalischen Uebersetzung der purushaparîkshâ „the touchstone of men" vorfindet. Der Kern derselben, die Straflosigkeit des Diebes, ist auch in andere orientalische Sprachen übergegangen.

25.

Die Polizeidiener brachten einen Dieb vor den König. Der König, nachdem er ihn als Dieb erkannt, befahl ihn zu tödten. Da sprach der Dieb: „Herr! ich bin im Besitz einer in der Welt unvergleichlichen Kunst: nimm sie an dich, und thue dann, was dir beliebt." Der König sprach: „wenn du eine solche Kunst kennst, warum lässest du dich denn auf Diebstahl ein?" Der Dieb antwortete: „Nur in der Hand dessen, der niemals irgend etwas gestohlen hat, gedeiht diese grofse Kunst." (74) Da sprach der König zu seinem Minister: „Nimm du diese Kunst an dich." Der Minister aber sagte: „Herr, ich bin von Natur diebisch, denn die Beamten eines Königs sind von Habsucht wie verschluckt." Da sprach der König zu seinem Hauspriester: „so nimm du diese Kunst an dich." Der antwortete: „[Herr! ich bin von Natur

diebisch!] [1]), da ich an allen von dem König (den Göttern) geweihten Gegenständen Diebstahl begehe." Da forderte der König auch die andern Beisitzer der Versammlung auf, aber auch unter ihnen war kein einziger Gerechter. Da sagten sie Alle: „der Herr selbst möge die Kunst an sich nehmen!" Doch der König sprach: „auch ich habe, als ich noch Kronprinz war, vielerlei Diebstahl begangen." Darauf sagte der Dieb:

„Wo der König selbst ist ein Dieb, sammt Minister und Hauspriester,
Was anders soll da ich wohl thun? Wie der König, so ist das Volk.
Bei gutem König ist es gut, bei bösem bös, bei halbem [2]) halb.
Die Leute folgen dem Beispiel. Wie der König so ist das Volk."

Darauf liefs der König, zu Gnaden gestimmt, den Dieb frei. —

[1]) diese Wiederholung von vorher ist bestimmt eine Lücke der Handschrift an dieser Stelle zu ersetzen.

[2]) same, eig. bei gleichem, d. i. wo Gutes und Böses gleich sind: vgl. sâmi, ἡμι. S. auch samataila im Kauçikas. 122.

XIV.

Ueber hundert Sprüche des Câṇakya.

(Aus dem Monatsbericht der Königl. Akad. der Wissenschaften. 23. Juni 1864. p. 400-430).

Böhtlingk's treffliche Sammlung indischer Sprüche, von welcher so eben der zweite Band (die Buchstaben p—h umfassend v. 1661-3359) erschienen ist, hat mich an die auf der hiesigen Königl. Bibliothek befindliche Sammlung von Sprüchen des Câṇakya (ms. or. fol. 165 = A, und 167 = B, je mit nebenstehender persischer Uebersetzung, s. mein Verz. d. S. H. pag. 221) erinnert, die ich hiermit als einen Nachtrag dazu veröffentliche.

Die von Böhtlingk mitgetheilten Sprüche des Câṇakya sind der Haeberlinschen Sanskrit-Anthology (wo 110 vv.), dem Saṃskṛitapâṭhopakâraka, d. i. Yates's Sanskrit Reader (wo 27 vv.), und Galanos's *Πρόδρομος* (wo 8 capp. mit 86 vv.) entnommen. In den Anmerkungen sind von ihm auch die Varianten der im übrigen mit der Haeberlinschen identischen Sammlung derselben, welche in der unter dem Titel nîtisaṃkalana von Kali Krishṇa Bahadur (Seramp. 1831) publicirten Anthologie enthalten ist, angeführt, sowie Schiefner's Mittheilungen über eine tibetische Uebersetzung — dieselbe bildet einen Theil des Tandjur (nro. 3659) — die wie die des Galanos in 8 capp. (mit 260 vv.) zerfällt, benutzt worden. Alle diese Sammlungen gehen unter sich in Bezug auf Identität der Sprüche, sowie auf Zahl, Anordnung und Textbestand der identischen unter ihnen weit auseinander. Ebenso ist auch die hier von mir mitzutheilende Recension eine völlig selbständige. Von den 109 vv., die sie umfaſst,

werden nur 46 auch sonst dem Câṇakya zugetheilt[1]; 27 (alle bei Böhtlingk) sind anderweitig, hie und da freilich mit erheblichen Varianten, — im Manu (102), Pañcatantra (19. 28. (401) 45. 56. 64. 99. 100), Hitopadeça (14. 39. 47. 50. 65. 82. 93), Vikramacarita (25), Çârṅgadhara's Paddhati (34. 91), im Çabdakalpadruma (108) — vorliegend oder als dem Bhavabhûti (5. 11), Udbhaṭa (78. 101), Vetâlabhaṭṭa (89. 95), Vyâsa (77), den Prâñcas (69) zugehörig überliefert. Es bleibt ein Bestand von 36 vv., die ich bis jetzt nirgends sonst, weder als dem Câṇakya, noch als einem andern Dichter zugeschrieben, nachzuweisen vermag. Um übrigens den Gesammtüberblick nicht zu beeinträchtigen, habe ich im Folgenden sämmtliche Verse, auch die bereits bekannten, mitgetheilt, und sie resp. auch sämmtlich mit einer Uebersetzung, im Original-Metrum, versehen[2]. In den Anmerkungen dazu habe ich mich möglichst kurz gefafst, besonders bei denjenigen Sprüchen, die bereits Böhtlingk behandelt hat, und bei denen ich mich meist nur auf die Angabe der Orte, wo sie anderweitig vorkommen, und der hauptsächlichsten Varianten beschränkt habe[3].

Dafs die in diesen verschiedenen Sammlungen enthaltenen Sprüche nur sehr apokryphe Ansprüche darauf haben, dem alten Vishṇugupta Câṇakya aus Takshaçilâ, Minister des Königs Candragupta (jüngern Zeitgenossen Alexander's des Grofsen, s. Lassen Ind. Alt. 2, 199. 203-205) zuzugehören, bedarf keiner besonderen Erörterung. Geben sie sich ja doch auch selbst ausdrücklich (hier v. 2, Haeberlin v. 1) als eine aus „verschiedenen çâstra gemachte" Sammlung an. Câṇakya's Name ist ihnen nur in majorem gloriam zugetheilt. Hiemit

[1]) unter diesen übrigens mehrere, die auch anderweitig, insbesondere im Hitopadeça, resp. andern Vff. zugeschrieben, vorkommen, so 7. 8. 16-18. 20. 29. 31. 36. 48. 52. 53. 74. 78. 81. 86. Von 21. 44 und 92 ist der Text bisher nicht bekannt, nur die Uebersetzung des Galanos (zu v. 44 s. jedoch Haeb. 88); 21 wird im Tibetischen, 87 im Çabdakalpadruma dem Câṇakya zugetheilt; die übrigen 42 hat Haeberlin. 2] den Text lasse ich hier bei Seite.

3] einige Bemerkungen sind hier noch hinzugetreten mit Rücksicht auf den dritten Band von Böhtlingk's „Indischen Sprüchen" (v. 3360-5419). Dagegen sind andere Bemerkungen weggeblieben, insbesondere solche, die sich auf die Lesarten in AB beziehen. Auch gebe ich hier die Noten je ad locum, während sie in den „Monatsberichten" (p. 425-30) hinter der Uebersetzung drein folgen.

soll indefs nicht gesagt sein, dafs nicht auch einige echte unter ihnen sein könnten, wo dann z. B. diejenigen, die auch anderweitig unter Câṇakya's Namen wiederkehren, die nächsten Ansprüche darauf haben möchten, und unter ihnen wieder die nächsten etwa diejenigen wenigen Verse, welche sich speciell auf die Pflichten des Königs beziehen. Nach den Angaben Daṇḍin's im Daçakumâra (183, 7. 8 ed. Wilson) nämlich scheint zu dessen Zeit noch ein Lehrbuch der daṇḍanîti, policy, in 6000 çloka vorhanden gewesen zu sein, welches als von Vishṇugupta für den Maurya(-Fürsten) verfafst galt; Daṇḍin theilt auch einige Citate daraus mit (183, 4 catvârimçatâm Câṇakyopadishṭân âharaṇopâyân, 188, 12). Sollten etwa von den zahlreichen Versen, welche das (402) Mudrârâkshasam dem Câṇakya in den Mund legt, einige diesem seinem angeblichen Lehrbuch entlehnt sein? Handeln sie doch in der That, dem Charakter jenes Drama's entsprechend, fast alle von Staatskunst[1]). Die in den oben aufgeführten verschiedenen Sammlungen vorliegenden Câṇakya-Sprüche dagegen, obwohl sie noch ausdrücklich (s. v. 2, Haeb. v. 1) sich als eine râjanîti-Sammlung bezeichnen, verrathen eigentlich in keiner Weise mehr irgend welche besondere Beziehung auf die Pflichten und Obliegenheiten der Könige, die im Gegentheil mehrfach ziemlich scharf mitgenommen werden. Der sie durchziehende Grundgedanke ist eher die Verherrlichung der Wissenschaft als solcher, und die Regeln der Lebensklugheit oder die sonstigen Lebensansichten und Urtheile, die sie enthalten, sind ganz allgemeiner Art, nicht auf irgend einen bestimmten Stand beschränkt. Möglich etwa, dafs unter den in Indien sonst noch unter dem Namen des Câṇakya erhaltenen Sammlungen sich eine finden mag, die mehr den Vorstellungen entspricht, welche die Inder sich von diesem

---

[1]) auch in dem unter dem Namen des Kâmandakî, eines Schülers des Câṇakya nach Râjendra-Lâla-Mitra's Angabe, erhaltenen Nîtiçastram, welches sich im Eingange ausdrücklich auf Vishṇugupta beruft, könnten vielleicht einige derartige Bruchstücke enthalten sein? (Von den darin citirten Lehrern werden Viçâlâksha 8, 28, Bâhudantîsuta 10, 17 und Parâçara 8, 39 auch im Daçakumâra 186, 11 als tantrakârâs, und zwar neben einander, erwähnt).

„unerreichten" Muster eines weisen Staatsmannes" (Brockhaus in den Verhandl. der Kön. Sächs. Gesellschaft der Wiss. 1, 62. 1848) gemacht haben. Die über Indische etc. Bibliotheken mir zugänglichen Angaben geben für eine dgl. Vermuthung freilich keinen direkten Anhalt. So enthält z. B. die Bibliothek des College des Fort William in Calcutta sub nro. 168. 661 einen Câṇakyasârasaṃgraha (ob etwa mit dem unsern hier identisch?), so wie in nro. 168 ein Câṇakyakusumam von Râmamohana: und nro. 1960 der Bibliothek des Sanskrit-College ebendaselbst wird als ein vṛihaccâṇakyam, 125 çloka auf 14 Blättern, bezeichnet. Ein dem Vṛiddha-Câṇakya zugeschriebenes râjanîtiçâstram in 8 capp. mit 116 vv.[1] findet sich in Oxford, s. (403) Aufrecht Catal. p. 131: in dem daselbst mitgetheilten Eingangsverse bezeichnet es sich als „Auszug aus verschiedenen çâstra." In dem von W. Taylor verfaſsten Catalog der Oriental Mss. des College Fort St. George (Madras 1857, vol. I) finden sich noch mehrere dergl. Sammlungen erwähnt, und sind resp. bei einigen derselben ein paar Verse übersetzt, aus denen sich ein mit den uns bekannten Sammlungen völlig gleicher Charakter ergiebt. So pag. 336 no. 1573 Câṇakyam, 90 çloka, with a ṭîkâ in Canarese, incomplete (als specimen v. 81): — pag. 337 no. 1581 Câṇakyam, 104 çloka (als specimen v. 74): — pag. 340 no. 1683 Câṇakyam, 202 çloka (die specimina z. Th. wegen zu groſser Abkürzung[2]) nicht nachweisbar): — pag. 475 no. 1593 nîtiçâstram, von Câṇakya, incomplete (als specimen v. 78): — pag. 533 no. 1659 Chanangki d. i. Canaresische Uebersetzung des Câṇakyam, 116 çloka with a Canarese ṭîkâ (ohne specimen): — ibid. no. 1674 dasselbe ohne Angabe der Verszahl und ohne specimen: — pag. 663 no. 1643

1] eine Bombayer Ausgabe des Vṛiddha-Câṇakya vom J. 1860 enthält 342 vv. in 17 adhyâya, s. Z. der D. M. Ges. 19, 822. Böhtlingk Ind. Sprüche vol. III, Vorwort p. v. vi.

[2]) „one ought not to associate with evil people; nor to marry a woman of bad disposition; the race becomes illustrious by good sons; the evil dispositions of lust, anger, malice etc. should not be found among men." — „Benefits should not be done to enemies. It is not right to intermarry in one's own gotra, but with a woman of another tribe."

nîtisastram, by Chanacya, in Grantha-Schrift, ebenfalls ohne Angabe der Verszahl und ohne specimen, aber mit speciellen Angaben über den Inhalt, wonach diese Handschrift einen ziemlichen Umfang zu haben und eine weit systematischere Eintheilung zu befolgen scheint, als dies sonst der Fall ist. Da Taylor's Catalog bei uns sehr selten ist (auf der hiesigen Kön. Bibl. befindet er sich nicht), lasse ich die Angaben hier in extenso folgen: „On the six great sins kâma, krodha, lobha, dvesha, mata (mada?), mâtsarya, or lust, anger, avarice, backbiting, or envy, false zeal, malice; sometimes otherwise enumerated. — On shaḍ dharma, or six kinds of duties to be done. An injustly taking away a neighbhour's goods is censured. — A discrimination termed âçramabheda, on the duties of brahman (d. i. brahmacârin), of householder, of hermit (404) and of strict ascetic: yugadharma or duties and obligations proper to the kṛita-, tretâ-, dvâpara- and kali-yugas."

Die 109 Verse der nachstehenden Sammlung sind nur in A enthalten, da die beiden ersten derselben in B fehlen. In ihrer Zählung in A finden mannichfache Versehen statt; so sind die vv. 2-4 gar nicht gezählt, v. 5 ist als 2 bezeichnet: die Zahlen 59 und 86 sind in der Zählung übersprungen, der letzte Vers (109) wird somit als 108 gezählt (während man 106 erwarten sollte). Ueberhaupt ist A voll Fehler, die indeſs meist korrigirt sind, vermuthlich durch den Schreiber von B, der wenigstens allemal diejenige Lesart schon als erste hat, welche in A erst hineinkorrigirt ist. In einigen Fällen ist freilich auch B ebenso verderbt wie A.

Die persische Uebersetzung, deren Vergleichung an diesen Stellen ich der Güte unsers verehrten Collegen Roediger verdanke, giebt sich, durch Theilnahme an mehreren dieser Fehler als eine eben nach diesem Mspt. erst gemachte Arbeit zu erkennen, siehe z. B. v. 56 und insbesondere diejenigen Fälle (v. 25. 91), wo der Uebersetzer die Sanskritwörter nicht verstanden und sich daher mit deren bloſser lautlicher Umschreibung begnügt hat. Für das Verständniſs mehrerer Verse, z. B.

29. 37. 58. 70. 80. 83. 94. 98 ist mir diese Uebertragung übrigens von wesentlichem Nutzen gewesen.

(414) 1. Nun einhundert und acht Verse, wie von Câṇakya sie gesagt,
Durch deren bloſse Erkenntniſs der Menschen Einsicht zunimmt schon.

2. Aus verschiedenen Lehrbüchern gezog'ne Weltklugheit ich lehr'.
Diesem Lehrbuch entkeimt Alles, dem Câṇakya-Compendium.

---

3. Die Grundlehren ich will künden, wie von Câṇakya sie gesagt,
Durch deren bloſse Erkenntniſs der Dumme wird zum Klugen schon.

4. Kein Freund der Wissenschaft gleich kommt, kein Feind kommet der Krankheit gleich,
Keine Lieb' gleicht der zum Kinde, keine Macht kommt dem Schicksal gleich.

5. Man theilt es nicht mit den Brüdern, vom Dieb auch wird es nicht geraubt,
Man verliert nichts beim Weggeben, — Wissens-Kleinod ist höchster Schatz.

---

v. 1. vermuthlich nur ein Schreiberstück: pâda 1 ist verderbt und auch die Aenderung ashṭottaraçataçlokam giebt nur ärmliche Hülfe. Zwar finden sich grammatische Irregularitäten auch sonst in diesen Versen mehrfach, s. 26. (34). 39. 53. 63. 76. 77. 89. 98. 105. 107. Unser Vers indeſs, dessen pâda 2. 3. aus v. 3. entlehnt sind, ist wohl eben nur sekundäre Flickarbeit. Zu vgl. ist der sehr ähnliche Vers, der sich nach Böhtlingk's freundlicher Mittheilung am Schluſs der Câṇakya-Sprüche im nîtisaṃkalanam (ohne mitgezählt zu werden) vorfindet: Durch deren bloſse Erkenntniſs den Menschen Einsicht wird zu Theil | hundert Verse und acht drüber Câṇakya hiermit Euch vorführt. — Câṇakya wird hier wie in 2. 3 (und zwar in v. 3 auch von B) irrig mit dentalem n geschrieben.

2. Haeberlin hat çâstroddhṛitam. Das erste Hemistich kehrt als zweites Hemistich des ersten Verses bei Vṛiddha-Câṇakya (aber çâstradhṛitam) wieder, s. Aufrecht a. a. O.

5. wird dem Bhavabhûti zugeschrieben. Der Anfang differirt (s. Böhtlingk): jnâtibhir vaṇṭyate naiva.

6. Ohn' Wissen leer ist das Leben, ohne Freund' ist die Gegend leer,
Ohne Söhne das Haus leer ist, die Armuth ist von Allem leer.

7. Böses Weib, falscher Freund ferner, und widerspenstge Diener auch,
Wohnung im Haus, das voll Schlangen — dás ist der Tod; kein Zweifel dran.

8. Für's Unglück hüte Reichthümer, für's Weib opfere diese auch,
Dich selbst hüte du beständig, opfere Weib und Reichthum auf.

(415) 9. Fremdes Weib, fremdes Gut meide! und schmäh'nd Bereden Anderer!
So wie Verspottung des Lehrers, und Unstetheit im Wohnort meid'!

10. Woll' deine Zeit nicht vergeuden! das Leben schwindet Tag für Tag,
Und König Yama hinschaut auf den mannichfachen Gang der Pflicht.

11. Als gäb's nicht Alter noch Sterben, der Weise Wiss'n und Gut bedenkt:
Wie schon gepacket vom Tode am Haar, übet er fromme Pflicht.

12. Die Welt fraget wohl, so redend: „befindet sich dein Körper wohl?"
Woher käme uns wohl Wohlsein? das Leben schwindet Tag für Tag.

13. Im ersten Alt'r wer nicht Wissen, im zweiten Reichthum nicht erwarb,

---

8. ein sehr verbreiteter Vers, der auch bei Manu, im Mahâbhârata, Hitopadeça, Vikramacarita etc. wiederkehrt.

9. AB lesen parihâsyam. Dem Metrum nach gehört sthâne zu guroḥ, nicht zu câpalyam, das erst im folgenden pâda steht; also etwa „im Stande des Lehrers", d. i. wenn man Lehrer ist, meide man Spott: ich ziehe indefs die obige Auffassung vor.

11. dem Bhavabhûti, und dem Vyâsa zugewiesen: auch sonst noch vorkommend, „Gemächlich" und „ohne Säumen" sind die beiden Gegensätze.

13. zu den Locativen ist âçrame zu ergänzen..

Im dritten nicht gewann Tugend, was soll der wohl im vierten thun?

14. Gebor'n von welchem Weib immer, wer tugendhaft, der wird geehrt.
Erlauchten Heldenstamms selber, wer tugendlos, verachtet wird.

15. In frührem Dasein welch' Wissen, und welchen Reichthum man erwarb,
Welche Tugend man drin übte, das laufet immer uns voran.

16. Schönheit-Jugend-geschmückt wer da, edlem Geschlechte auch entstammt,
Doch ohne Wiss'n ist, nicht glänzet der, gleich g'ruchlosem Kiṃçuka.

17. Feind ist die Mutter, der Vater dem Knaben, den sie lehrten nicht,
Der nun im Kreis, wie ein Kranich in der Flamingoschaar, nicht glänzt.

18. Die Stimm' des Kokila Zier ist, Gattentreue des Weibes Zier,
Mifsgestalteter Zier Wissen, des Asketen Zier ist Geduld.

(416) 19. Den klugen Mann zum Feind haben ist besser als den Thor zum Freund.
Der Lieblingsaff' den Fürst'n umbracht', ihn schützt' der dieb'sche Brâhmaṇa.

20. Alle Tugenden im Weisen, im Thoren Fehler nur allein:
Darum mehr als ein ganz Tausend Thoren ein einz'ger Weiser gilt.

---

14. kehrt im Hitopadeça wieder, mit Varianten (s. Böhtlingk): das zweite Hemistich ist doppelsinnig: dhanus kann auch Nomin. zu dhanu (Mascul.) sein: „ein Bogen, ob auch aus reinem Rohr, was kann ohne Sehn' er thun?"

18. auch im Hitopadeça.

19. die hiesige Recension dieses Verses weicht von der des Pañcatantra (s. Böhtlingk) wesentlich ab. Der leitende Gedanke desselben kehrt, in anderer Form indessen, im buddhistischen Makasajâtaka wieder, s. oben pag. 230.

20. wird auch dem Vararuci zugeschrieben und findet sich im Hitop., zum Theil mit den hiesigen Lesarten, die ich den von Böhtlingk recipirten vorziehe: vijna findet sich nur hier, in AB.

21. Fruchtbeladene Bäum' neigen, sich neigen tugendsame Leut':
Trocknes Holz aber und Thoren spalten nur, niemals neigen sich.

22. Wer da wünscht stetigen Frieden, der darf dreierlei üben nicht:
Würfelspiel, Jagen nach Reichthum, heimliches Stelldichein mit Frau'n.

23. Ein einz'ger Sohn, der voll Tugend, besser als hundert thör'ge ist.
Der Mond allein der Nacht Dunkel vertreibt, die ganze Sternschaar nicht.

24. Das Hirsengras sein Blatt zieret, der Bäume Zier die Blume ist,
Das eigne Werk den Mann zieret, der Gatte ist des Weibes Zier.

25. Der Mond dient als der Nacht Leuchte, die Sonne giebt dem Morgen Licht:
Tugend erleuchtet die Dreiwelt, ein guter Sohn den Stamm bestrahlt.

26. Nektar ist Feuer bei Kälte, Nektar ein wohlgerathner Sohn,
Ein tugendsames Weib Nektar, Nektar der Kinder Stammeln ist.

27. Von éinem Baume, der bös ist, in seiner Höhle Feuer nährt,

---

21. findet sich bei Galanos unter dessen Varr. v. 155 und nach Schiefner's freundlicher Mittheilung auch in der tibetischen Uebersetzung des Câṇakya (7, 29).

22. [„Jagen nach Reichthum", das Ausleihen von Geld auf Zinsen, Böhtlingk 4820]. 23. auch im Hitopadeça.

24. suma, Blume, ist wohl aus sumanas abgekürzt, und kusuma erst eine weitere Bildung (s. Ind. Stud. 8, 168). — [„das eigne Werk", Selbständigkeit, Böhtlingk 4207].

25. kekrt im Vikramacarita wieder (s. Böhtl. 2968), woher ich dharmaḥ entnommen habe, wofür AB varshaḥ, was der Perser durch برکهه umschreibt, lesen! dagegen ist das hiesige uddîpaka besser als das dortige einfache dîpaka, und suputraḥ besser als saputraḥ.

26. zu vergl. ist, insbesondere für den Anfang, der Spruch des Pañcatantra bei Böhtlingk 198.

Der ganze Wald verbrannt dort wird: so durch den bösen Sohn der Stamm.

28. Von éinem Baume, der gut ist, in Blüthe steht, wohlduftig ist,
Der ganze Wald wird durchduftet: so durch den guten Sohn der Stamm.

29. Feind ist dér Vater, der Schulden macht, Feind díe Mutter, die ausschweift,
(417) Feind eine schöne Ehgattinn, Feind ist ein ungerathner Sohn.

30. Schlechter Ort, schlechte Beschäft'gung, schlechtes Weib, wer an Nägeln krank,
Schlechter Freund, schlechte Speis', alles dieses meiden die Klugen stets.

31. Flüssen, bewaffneten Männern, Thieren, die Klau'n und Hörner führ'n,
Ist nicht zu trauen je irgend, noch Frau'n und Königsdienern je.

32. Von welcher Seit' der Wind immer der Regenwolke Wasser treibt,
Nach dér Seite des Wind's immer der Kluge hält den Regenschirm.

33. Dem Ilf um tausend Handbreiten, um hundert (weich') dem Rosse (aus),
Hornthieren um zehn Handbreiten, vor Bösen räum' den ganzen Platz.

34. Wer lernt, befreit sich von Thorheit: wer betet, fällt der Sünd' nicht heim,

---

29. auch im Hitopadeça. vicâriṇî herumstreichend, ausschweifend ist besser als vyabhicâriṇî. Der Perser hat بدکار übelthuend.

30. kunakhî (AB und auch der Perser), statt des bei Haeberlin sich findenden kunadîm, erscheint als ältere Lesart. Der „mit häſslichen Nägeln Versehene“ wird (s. Böhtlingk-Roth im Wört. s. v.) in älteren Texten, vom Veda abwärts, mehrfach als zu meiden aufgeführt: was dabei zu Grunde liegen mag, erhellt nicht recht. Furcht vor Ansteckung kann es nicht sein, es muſs somit irgend ein physiologisches oder gentiles Motiv diesen Widerwillen begründen.

31. auch im Pañcat., Hitop., Vikram.

34. in Çârṅgadhara's paddhati: der vierte pâda differirt: kalahaṃ (AB) als neutrum ist ungewöhnlich (als mascul. z. B. auch v. 91) s. indeſs gaṇa ardharcâdi.

Wer schweigt, bewahrt sich vor'm Zanke. Woher Friede dem, der nichts weiſs?

35. Woher Wissen dem Geistfaulen? Woher Friede dem, der nichts weiſs?
Woher ein Freund Besitzlosem? für den Freundlosen woher Glück?

36. Unzufriedene Brâhmanen, zufriedne Kön'ge gehn zu Grund;
Zu Grund die schamhafte Hure, die schamlose Matrone geht.

37. Erst wenn verdaut, die Speis' rühme, die Gattin erst, der'n Jugend hin,
Den Held erst, der vom Kampf heimkehrt, Höfliche nach ihr'm Thun zu Haus.

38. Der Weise denk' nicht an Nahrung, an seine Pflicht denk' er allein:
Die Nahrung wird ja dem Menschen mit der Geburt zugleich gebor'n.

39. Weh dem Land, wo nicht strömt Gaṅgâ, dem Geschlecht ohne Wissen weh!
(418) Dem kinderlosen Weib wehe! dem Opfer ohne Priesterlohn!

40. Mannskraft beim Lieb'sspiel mit Frauen, Eſslust, wenn Speise vor dir steht,
Geben-Können beim Reichthume, — dies ist nur schwerer Buſse Lohn.

41. Reiche, ein König, Schriftkundge, ein Fluſs, ein Arzt zum Fünften dann,

---

36. auch im Hitopadeça.

37. zu pâda 2 vgl. v. 29c. So lange die Frau jung und schön, hat man immer noch zu besorgen, daſs sie sich in Liebschaften einläſst, ist sie somit noch nicht sicher. A hat çabhyam, mit der Marke der Aenderung über dem ç, B demgemäſs sabhyam, was der Perser durch مرد نیکی wiedergiebt. Böhtlingk's Correctur sasyam gäbe den Sinn: „Korn (lobe man) erst, wenn's sicher im Hause, in der Scheuer, ist."

38. [„mit der Geburt zugleich", als Muttermilch Böhtlingk 4457].

39. auch im Hitopadeça.

40. „nur schwerer", wörtlich „nicht geringer": nur, wer in diesem Leben schwere Buſse übt, hat im künftigen Dasein die Genüsse der Liebe, des Gaumens, des Reichthums zu erwarten. So auch der Perser: „durch Frömmigkeit gewinnt man alle drei."

Wo diese fünf sich nicht finden, da schlage nicht die Wohnung auf.

42. Wohin Jemand stets hingehet und wo er regelmäſsig speist,
Da wird man ihn (bald) leicht achten, wär' er dem Çakra ähnlich auch.

43. Schöne Gestalt den Mann zieret, Tugend der Schönheit Zierde ist,
Der Tugend Zierde ist Einsicht, der Einsicht Zierde ist Geduld.

44. Bäume stehend am Fluſsufer, eine Frau ohne Schutz-Anhalt,
Ein König ohne Rathgeber, — deren Leben nicht lange währt.

45. Wolkenschatten, der Bös'n Freundschaft, Erde am Meeres-uferstrand,
In kurzer Frist die gehn unter, Jugend gleichfalls und Reichthum auch.

46. Bäume stehend am Fluſsufer, Geld das in Fremder Händen ruht,
Und was zu thun ist von Frauen, all das pflegt unfruchtbar zu sein.

47. Dem Zweck entsprechende Rede, seiner Natur gemäſse Lieb',
Der eignen Macht nicht entwachsnen Zorn wer versteht, dér Mann ist klug.

48. Das Feuer ehr'n die Brâhmaṇen, den Brâhmaṇa die Kasten all',
Die Gattinn den Gemahl einzig, Alle den angekommnen Gast.

---

44. s. Galanos 7. (Böhtlingk 2426. 2427).

45. Variante zu einem im Pañcat., Hitopadeça sich findenden Spruche, s. Böhtlingk 194.

46. s. 57. 47. kehrt im Hitopadeça wieder.

48. auch im Hitopadeça. Der Schluſspâda auch im Drama Nâgânanda 12, 17 citirt (aber sarvasyâ°). [Dies Drama giebt sich, beiläufig bemerkt, als das Werk des râja çrî Harshadeva aus, nicht blos als ihm „dedicated", wie Hall in der Einl. zur Vâsavadattâ p. 54 angiebt; denn der Schauspieldirektor sagt in der prastâvanâ (1, 15 ff. der Calc. Ausgabe) ausdrücklich (und zwar in

49. In (frischer) Jugendzeit Armuth, keine Mutter zur Knabenzeit,
(419) Keine Söhne im Greis'nalter, — déſs Leben alles Glücks entbehrt.

50. Auch für die höchste Kast'nstufe der Niedrigste, der's Haus betritt, —
Dem ist Ehre zu erweisen; üb'rall ist der Ankömmling Gast.

51. Alle Gottheiten sich freuen, die Ṛishi singen (froh) dazu,
Es tanzen all die Vorväter, wenn ein Gast in das Haus eintritt.

52. Der Thor glänzet nur von weitem, gehüllt in flatterndes Gewand;
Er glänzet drin nur só lange, als er nicht spricht ein einzig Wort.

53. Mit éinem Fuſs nur macht auf sich, hält mit dem andren an, wer klug:
Erst wenn er ganz hat durchforschet den neuen Stand, den alt'n er läſst.

54. Beim Knaben findet Unstetheit, beim Brâhmaṇa Askese sich,
Beim Gemeinen du findst Rohheit, Mitleid findet bei Guten sich.

55. Nicht jeder Berg birgt Kleinode, Perlen nicht jedes Ilfen (Stirn):

---

wörtlicher Uebereinstimmung mit den Angaben im Eingange des Drama's Ratnâvalî pag. 2, 12 der Calc. Ed.), er sei von den aus allen Weltgegenden zum Indrotsava (-Fest) herbeigekommenen Verehrern des Königs Çrîharshadeva gebeten worden, das von ihrem Herrn, eben dem Çrîharshadeva, abgefaſste (kṛitam) Drama, von dem sie bisher wohl gehört, das sie aber noch nicht aufgeführt gesehen hätten, aufführen zu lassen].

49. niḥphalam AB.

50. das erste Hemistich kehrt im Hitop. wieder, das zweite differirt.

52. auch im Hit., s. Böhtlingk 2225 (1210).

53. auch im Pañcat. Hit. Die hiesige Lesart âsamîkshya (für nâ 'samîkshya der andern Texte) läſst sich so erklären, daſs das Gerundium mit â „bis zu" komponirt wäre, wie dies allerdings sonst nur mit Accusativen zu geschehen pflegt.

55. mauktikam AB, wie Böhtlingk conjicirt hat. Vgl. v. 98 und gajamuktâ, gajamauktika im Petersb. Wörterbuch.

Nicht überall es giebt Gute, nicht jeder Wald hat Sandelbäum'.

56\. Allein mögest du nicht wandern, wenn's auch hundert Geschäfte sind,
Blos durch ein ärmlich Krebsweibchen die schwarze Schlang' getödtet ward.

57\. Wissenschaft, die im Buch ruhet, Geld, das in Fremder Händen ruht, —
Wenn die Zeit des Gebrauchs kommet, ist das nicht Wissen, ist nicht Geld.

58\. Fliegen suchen sich auf Wunden, Bienen suchen sich Blumen auf,
Gute suchen sich auf Tugend, Gemeine suchen Schäden auf.

59\. Woher käme dem Dieb Rechtssinn? woher dem Bösen käm' Geduld?
(420) Woher Zärtlichkeit den Huren? woher Wahrheit dem Buhl'n (der Maid)?

60\. Grofse Bäum' mufs man hochhalten, die Früchte geb'n und Schatten auch:
Wenn durch Zufall mal Frucht fehlet, was ist's wohl was dem Schatten wehrt?

61\. Wer da nicht hat von selbst Einsicht, was soll das Lehrbuch helfen dem?
Wer beider Augen entbehret, was soll der Spiegel helfen dem?

62\. Holzstofs, Sorge, — von dén Zweien ist die Sorge die schwerere:
Der Holzstofs brennt den Leblosen, die Sorge brennt das Leben selbst.

56\. Zu vgl. ist der Spruch aus dem Pañcat. bei Böhtl. 147. **kâlasarpo** ist Conjectur s. v. 100: AB lesen **kâka sarpo**: ebenso der Perser (زاغ), der dazu auch eine Fabel von der Krähe auf dem Baume und der Schlange darunter aufführt.

58\. pâmara, gemein, so der Perser مردم بد, schlechter Mann. „Schäden", entweder den Schaden Anderer oder die Fehler Anderer.

62\. wird den prâñcaḥ zugeschrieben, s. Böhtl. 910.

63. Wenn ohne Kleidung, Schmuckzierrath, — Speise, die ohne Schmalz gekocht, —
Ein Weib, des Busens ermangelnd, — diese meide der Kluge stets.

64. Wer Klugheit hat, der hat Stärke. Woher Stärke dem Unklugen?
Siehe, der Löwe, krafttrunken, vom Häschen wurde hingestreckt.

65. Lehrbücher, wohl auch überdacht, immer neu bedenke!
Mannherrscher, günstig auch gestimmt, du mit Argwohn scheue!
Jungfrauen, selbst die dir auf dem Schoofs, du mit Sorgfalt hüte!
Lehrbücher, Könige und Frau'n aller Obhut spotten.

66. Ein halbes Sesamkorn eigner Zucht, 'ne saftlose Brustbeerfrucht
Ist bessre Nahrung als Fremdes: Staub sogar bess'r als fremdes Haus.

67. Ein Fürst aus niedrem Stamm stammend, ein Kluger, der 'nes Thoren Sohn,
Arme, gelangt zu Reichthümern — achten die Welt 'nem Strohhalm gleich.

68. Lafs, Sohn, Verbindung mit Leichten! nur der Guten Gesellschaft pfleg'!
(421) Hör', kleine Schlange! merk' dir es, ein Frosch brachte 'ne Hydra um.

69. Wer inn'ren Werthes entbehret, was nützt dem der Gefährte wohl?
Ob auch im Mal'ya-Berg stehend, Rohr bleibt nur Rohr, wird Sandel nicht.

---

64. kehrt im Pañc. Hitop. wieder, in letztrem Werke mit denselben Lesarten wie hier.

65. wird dem Udbhaṭa zugeschrieben und kehrt noch sonst wieder, s. Böhtl. 2977, von wo ich für pâda 2 pariçañkanîyaḥ statt des hiesigen (AB) parirakshaṇîyaḥ entlehnt habe. Der Schlufs differirt.

66. [„Staub“, das Liegen im Staube, auf staubigem Erdboden].

68. offenbar auf eine analoge Fabel wie 56. 64. 100 bezüglich. Der Perser führt dieselbe auf.

70. Der Sinnliche schwankt im Dunkel, achtet nicht mal auf Höhere:
Auf Unglückliche blos einzig (?) imm'r wieder schaut, wer herzensrein.

71. Der Mund wie Lotusblatt holdig, die Rede kühl'ndem Sandel gleich,
Das Herz ähnlich wie Gluthfeuer — dreifach des Schurken Marke ist.

72. 'nem Strich im Wass'r, 'nem halbvollen Kruge der Bösen Freundschaft gleicht;
Selbst wenn man auf dem Kopf trüg' ihn, der Böse doch schwankt hin und her.

73. Den Schlangen dienet Milchtrinken einzig zur Mehrung nur des Gifts:
Unterweisung auch dient Thoren nur zum Entstell'n, zur Sänftgung nicht.

74. Wer hinterrücks dir thut Schaden, in der Gegenwart Liebes spricht,
Solchen Freund möge man meiden, — 'nen Giftkrug, wo Milch oben schwimmt.

75. Schlangen und Böse sind furchtbar, doch der Bös' ist der schlimmere:
Die Schlange Spruch und Kraut bändgen. Wer aber wehrt dem Bösewicht?

76. Welche Natur zukömmt Jemand, die verlässet ihn nirgendwie:
Ob hundertmal man wäscht Kohlen, sie geb'n nicht ihre Schwärze auf.

---

70. mâtram als Adjektiv „einzig, allein“ ist ungewöhnlich. Der Fleckenlose (Herzensreine) denkt immer nur an die Unglücklichen: der Sinnliche achtet nicht einmal auf die, welche über ihm stehen (کسی‌را بهترین). Das zweite Hemistich übersetzt der Perser mit: „der Kluge und der Gutthätige erkennen die Kleinen neben sich für groſs.“

72. [„'nem Strich im Wasser“, so nach Böhtlingk].

73. kehrt im Pañcat. Hitop. etc. wieder, und zwar im Hitop. wie hier, während sonst die beiden Hemistiche umgestellt sind. Unsere Lesart (AB) virûpâya, statt prakopâya, läſst sich wohl halten. 74. kehrt auch im Hitop. wieder.

76. dhauta als nomen actionis: Waschen.

77. Geizhals nenn ich den Freigeb'gen, im Tod noch läſst er rück kein Gut.
Wer nicht giebt, dér ist Verschwender: sein Gut rücklassend geht er hin.

(422) 78. Schlecht erlernet, ist Gift Wissen, — Nahrung, wenn unverdaut, ist Gift,
Gesellschaft ist Gift für Arme, ein jung Weib ist dem Greisen Gift.

79. Eignes Namens, dér Mann hehr ist, — mittel, vom Vater wer benannt,
Wer nach der Mutt'r heiſst, gilt niedrig: niedrigst, wer nach dem Oheim heiſst.

80. Feldarbeit schadet der Schönheit, Rosse-Halten verzehrt das Geld,
Das Hauswesen ein Frau'nbruder, alles verzehrt die Feuersbrunst.

81. Doppelt, heiſst's, ist der Frau'n Nahrung, vierfach aber ist ihr Verstand,
Ihre Beharrlichkeit ist sechsfach, achtfach ist ihre Liebeslust.

82. Der Böse böses Werk übet, die Folgen dann der Gute trägt:
Râvaṇa die Sîtâ raubte, in Banden kam dadurch das Meer.

83. Den Feind hol' man sich zu Hülfe und zieh' damit 'nen andern aus:
Einen Dorn in die Hand nehmend, zieh man den Dorn im Fuſs heraus.

---

77. der Freigebige hinterläſst nichts, weil er Alles fortgegeben [nimmt resp. Alles, d. i. das damit erworbene Verdienst, mit sich]. Der Vers wird dem Vyâsa zugeschrieben, s. Böhtlingk 72. 78. auch im Hitopadeça.

79. [„nach dem Oheim", wörtlich: „nach dem Schwager". Der Spruch] polemisirt wohl gegen die Sitte der Nayren auf Malabar: çyâla, Schwager, bezieht sich dann auf den Vater des Benannten, nicht auf diesen selbst, bedeutet resp. den Mutterbruder des letztern. [Anders Böhtlingk unter Bezug auf 3764. 3767 seiner Sammlung].

80. „unnütze Pferde im Haus halten", der Perser.

81. auch im Hitopadeça (und s. Pañcarâtra 1, 14, 91).

82. kehrt im Hitop. wieder, wo wie hier durvṛittam, was Böhtl. in °ttim geändert hat.

83. „in die Hand nehmend", so der Perser بدست گرفته.

84. Verhätscheln bringet viel Fehler, Prügeln viel' Tugenden hervor:
Darum Schüler und Sohn prügeln besser ist, als verhätscheln sie.

85. Man hätschele erst fünf Jahre, prügele dann zehn Jahre lang,
Wenn das sechszehnte Jahr kommet, behandle man den Sohn als Freund.

86. Wem keine Mutt'r im Haus weilet, noch auch ein liebesredend Weib,
Der mag nur in den Wald gehen. Sein Haus dem (öden) Walde gleicht.

87. Ein Gast, ein Knabe, ein König, und eine Gattinn ebenso,
„Ist's da, ist's nicht da" nicht kümmert's die, „gieb nur, gieb" heifst's immerfort.

88. Götter, Könige, Weib, Lehrer, Aerzte und Sternekundge Seh'r —
(423) Mit leerer Hand die nicht gehen. Geh'n sie, so leidet das Geschäft.

89. Wenn aus die Lamp', hilft's dann Oel zuzugiefsen?
Wenn fort der Dieb, hilft's dann noch aufzupassen?
Wenn's Wasser fort, wozu 'ne Brücke bauen?
Wenn Jugend aus, wozu das Spiel mit Mädchen?

90. Wo Einsicht ist, da weilt Frieden. Wo Kühe sind, da giebt es Glück.
Wo's gut dir geht, da magst leben. Wie dein Ehweib, so dein Geschick.

---

86. auch im Pañcat.

87. wird auch im Çabdakalpadruma unter nâsti dem Câṇakya zugetheilt.

88. zu vgl. ist Böhtlingk 2632. 2633.

89. wird dem Vetâlabhaṭṭa zugeschrieben und kehrt auch im padyasaṃgraha wieder, beide Male mit einigen Varianten (s. Böhtl. 1610), aber mit der auch hier von AB gegebenen Lesart kim u sâvadhânam, welches letztere als sâvadhânatâ zu fassen sein wird (Böhtl. konjicirt kim utâ 'vadhânam). Es ist dies eine irreguläre Form, ebenso wie vayogate und payogate für gate vayasi, gate payasi, und wie das Neutrum setubandham grammatische Irregularitäten sind.

90. yatra sâdhuḥ AB, wohl aber das Adverb. besser: ubi bene ibi patria.

91. Ziegenkampf, ṛishi-Man'nfeier, am Morgen Wolkenansammlung,
Und Streit zwischen zwei Ehgatten — wenig Folgen bei vielem Schein.

92. Beständig, stetig, Sohn! lerne. Nimm die Silben zu Herzen dir!
Der Fürst in seinem Land einzig, Wissen wird überall geehrt.

93. Gemeinen sei man nicht Diener, schliefse sich nur an Hohe an:
Die Ziege durch des Leu'n Gnade im Walde furchtlos streift' umher.

94. In wessen Hause die Gattinn stets übermäfsgen Dünkel zeigt,
Dessen Glück gehet zu Grunde, wie des Monds in der schwarzen Hälft'.

95. (Unversehens) das Glück kommet, gleich dem Saft in der Kokusnufs:
(In einem Nu) es geht wieder, wie ein Ilf schluckt kapittha-Frücht'.

96. Brâhmaṇen, die da scheu'n Kälte, Krieger, die vor dem Kampf sich scheu'n,
Eine Frau, die da scheut 's Feuer, — die drei kommen zum Himmel nicht.

97. Sureçî ihm Mutter, Maheça Vater,
Schaar'nherr er selbst, Sieg'r aller Hindernisse,

---

91. kehrt in Çârṅgadhara's paddhati wieder, wo ajâyuddham, wie hier A von erster Hand. Das ṛishiçrâddham (vom Perser beibehalten), Opfer an die Manen der ṛishi, ist mit grofsem Glanz zu feiern: die Angabe des Verses ist nun wohl Zweifel an seiner Wirksamkeit ausdrückend? oder vgl. Böhtl. 3034.

92. dieser Vers wird auch bei Galanos 66 dem Câṇakya zugetheilt. Zum zweiten Hemistich vgl. auch Haeberlin v. 3. Böhtlingk 2804 (auch im Pañcat.).

93. kehrt im Hitop. wieder, in einigen Texten desselben indefs nur das erste Hemistich s. Böhtlingk 3855.

94. auch der Perser hat: „ein stolzes Weib."

95. wird dem Vetâlabhaṭṭa zugeschrieben (Varianten: samâyâti sadâ und viniryâti sadâ). „Unversehens", „in einem Nu", so auch der Perser. — Die Elephanten schlucken die kapittha-Früchte (feronia elephantum) gierig hinter.

96. [die sich vor'm Scheiterhaufen fürchtet, Böhtlingk 5073].

97. wenn sogar Gaṇeça trotz seiner hohen Abkunft von Durgâ und Çiva, trotz seiner eigenen Macht, doch keinen eignen Kopf hat, wozu dann alles Mühen, selbst etwas zu erreichen. Da „ruhe lieber Alles" (unser: „da hört Alles auf").

(Trotz deſs) ohn' Kopf ist er, 'nen Ilfkopf tragend,
der Gott ohne Ende. Da ruh' denn Alles.

(424) 98. Wenn man hineinkommt in des Leu'n Behausung,
trifft man wohl auf Perl'n aus den Wang'n der Ilfen;
Wenn man hineinkommt in 'ne Hundehütte,
trifft man nur auf Knochen, Klau'n, Schwänz' in
Haufen.

99. Dem Feuer, das den Wald ausbrennt, gesellt der Wind
sich zu als Freund:
Die Lampe aber weht aus er. Wer hat vorm Schwachen
wohl Respekt?

100. Denn was da ist durch List möglich, das ist nicht möglich durch Gewalt:
Durch des Krähweibchens Goldkette die schwarze Schlang'
getödtet ward.

101. Sei kraftvoll oder sei schwach er, ein Gefährte verstärket stets:
Der Hülse auch nur entbehrend das Reiskorn keine Sprossen treibt.

102. Erst sieh', dann setz' den Fuſs nieder! erst seih's klar,
dann das Wasser trink'!
Wahrheitgeklärt sei dein Reden, herzensrein sei der Wandel dein.

103. Nicht giebt es Freundschaft mit Kön'gen, nicht Freundschaft giebt's mit Bösen auch!
Auch mit Unklugen nicht Freundschaft! mit Schlangen
soll man spielen nicht.

---

98. sthishurapukshasaṃcayam AB. Die Correctur pucha wird durch den Perser (دُم) bestätigt. Die Neutra âlayam und saṃcayaṃ sind auffällig. Zu den Perlen in den Wangen der Elephanten s. v. 55. Der Löwe zerreiſst und verspeist die Elephanten, daher in seiner Höhle die Rester derselben.

99. kehrt im Pañcat., Vikramacar. wieder: im vierten pâda Differenz.

100. kehrt im Pañc. Hitop. wieder, das erste Hemistich hier mit den Lesarten von Hit., das zweite mit denen von Pañc.

101. wird dem Udbhaṭa zugeschrieben, mit der Variante paribhrashṭaḥ. „Verstärket", wörtlich: „ist stärker".

102. kehrt im Manu wieder, mit kleinen Differenzen, s. Böhtl. 1232. Vgl. unsers Luther's: „iſs was gar ist, trink was klar ist, red' was wahr ist."

104. Mutter nicht, Vater nicht mitgeht, noch der leibliche Bruder auch:
Böses und gutes Werk aber geht mit, wie mit dem Kalb die Kuh'.

105. Mit hoher Herrschaft Verbindung schliefse man niemals irgendje:
Geht sie, dann das Ansehn aufhört: kommt sie, kostet es vieles Geld.

106. Was soll Verbindung wohl helfen? üb'r die Natur kommt man nicht weg.
Sieh! wird durch Amra-Frucht-Mischung ein herber Saft wohl jemals süfs?

107. Auch Tugendsame sind lässig, wenn Niemand ihre Tugend braucht:
(425). Auch ein Wasserkrug sinkt unter, wenn voll, im Brunnen, trotz des Stricks[1]].

108. Die Guten wie die Kornschwinge lassen was schlecht, halten was gut:
Die Bösen wie das Sieb aber halten was schlecht, lassen was gut.

109. Königssohn! du mögst lang' leben! — lebe gar nicht, Asketensohn!
Stirb oder lebe du, Guter! — Jäger! du weder leb' noch stirb!

---

104. [„geht mit" beim Tode nämlich. So nach Böhtlingk, mit Bezug auf v. 4326].

105. saha mit dem Ablativ konstruirt!

107. [an welchem man ihn festhalten könnte; auf das Wortspiel mit guṇa, welches Tugend sowohl als Strick bedeutet, bin ich erst durch Böhtlingk's Uebersetzung (v. 4022) aufmerksam geworden]. ced neben yadi!

108. sûrpavad AB, ebenso Çabdakalpadruma, wo einige Varianten, s. Böhtlingk.

109. der Jäger ist nicht werth zu leben noch zu sterben.

XV.

Ueber ein indisches Würfel-Orakel,

(Monatsbericht der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 3. Febr. 1859. p. 158-180).

im Anschlufs an die zunächst folgenden Mittheilungen des correspondirenden Mitgliedes der Akademie, Hrn. A. Schiefner in Petersburg vom 10. und vom 21. Januar.

„Als ich kürzlich für meinen Collegen Stephani, der sich mit einer archäologischen Arbeit über den Strahlenkranz beschäftigt, in demselben Bande des Tandjur (123ster Band der sûtra), dem ich Vimalapraçnottaramâlâ entlehnt habe und in welchem auch verschiedene Schriften über Anfertigung von Buddhabildern sich befinden, nach dem Strahlenkranze suchte, stiefs ich auf einige Dinge, die Ihnen recht interessant sein dürften. Aus den „Monatsberichten" ersehe ich, dafs Sie vedische Texte über Omina und Portenta besprochen haben. Hieran anknüpfend nenne ich zuerst das dem Nâgârjuna zugeschriebene Werk Pratîtyasamutpâdanâmacakra. Es zerfällt in zwölf Abschnitte. Um den mittlern Wintermonat angefangen werden die zwölf ersten Tage des Monats mit den Namen der zwölf nidâna bezeichnet, und zwar wird dabei mit avidyâ angefangen: der 13 Tag ist = 3, der 14te = 4, der 15 = 5. Die weifse Hälfte des Monats hat für ihre 15 Tage dieselbe Bezeichnung als die schwarze. Für jeden Tag wird angegeben, was er für die Geburt u. s. w. bedeute. Die zwölf Capitel behandeln: 1) Geburt. 2) Unternehmung. 3) Ausgang. 4) Diebstahl. 5) Krankheit. 6) Augenzucken. 7) Töne. 8) Schlucken. 9) Hunger. 10) Fufszucken. 11) Fufsknacken. 12) Gedanken. Diese Schrift umfafst etwa nur zehn Blätter.

— Siebenfach stärker ist dagegen eine andere Schrift mit dem corrumpirten Titel yudhajasarṇavaitantrarâjasvarodaya-nâma „das Hervorgehen der Buchstaben, genannt der den Kampf besiegende Tantra-König“ nach der tibetischen Uebersetzung: sie zerfällt in zehn Abschnitte. — Eine dritte Schrift hat keinen Sanskrittitel: der tibetische lautet in seiner Uebersetzung also: die von dem mahâmuni und ṛishi Vasudeva (!) gelehrte Weisheit (oder gewiesene Gelehrsamkeit) in 24 Abschnitten. Es werden darin Vorbedeutungen behandelt 1) der Sonne und des Mondes, 2) der Sterne, 3) der Sternschnuppen, 4) Regenbogen, 5) Donner und Blitz, 6) Zeichen in der Luft, 7) aufserhalb entstehende Zeichen u. s. w. (159) Das 23ste Capitel behandelt die Bedeutung des Erdbebens, und ist durch die Aufzählung der einzelnen Gegenden und Länder sehr interessant. Dieses Werk umfafst etwa 36 Blätter. — Nur zwei Blätter stark ist eine kleine Schrift, welche den corrupten Titel kâkajariti führt, was wohl nichts anders als kâkarutam sein wird[1]: der tibetische Titel besagt „Bedeutung des Rabengeschrei's“ (genauer „der Rabensprache“). Es werden die Raben in vier Kasten getheilt. Die rothaugigen sind die Kshatriya, die Flügelreibenden die Vaiçya, die Fischgestalthabenden (?) die Çûdra: die Bezeichnung der Brâhmaṇa ist mir nicht klar: es kann heifsen „die mit karsha's wohnenden.“ Ich vermuthe hierbei ein Mifsverständnifs mit kârshṇya, Schwärze, so dafs die schwärzesten Raben die Brâhmaṇa wären: ebenso glaube ich die „Fischgestalthabenden“ durch Verwechslung von matsya mit matsara entstanden. Dgl. Uebersetzungsfehler bietet die tibetische Uebersetzung z. B. des Amarakosha in Masse dar, wie ich solches in dem kleinen Aufsatz über die logischen und grammatische Werke im Tandjur p. 17 durch mehrere Beispiele erhärtet habe. Doch könnte freilich auch etwas Sachliches, das wir nicht kennen, noch

1]. Schiefner hat später den tibetischen Text dieses Schriftchens mit deutscher Uebersetzung vollständig mitgetheilt, s. das Bulletin der Petersb. Akad. I, 438-448; danach wird der Sanskrittitel vielmehr wohl als kâkacaritam aufzufassen sein.

auf andere Dinge führen. Darauf kommt die Bedeutung des Geschrei's nach den vier yâma's und den Weltgegenden wie es von dem Hausherrn wahrgenommen wird. Dann folgen die Bedeutungen des Rabengeschrei's, das man auf dem Wege wahrnimmt. Am interessantesten ist jedoch die Vorbedeutung nach dem Orte, wo sie ihr Nest bauen. Bauen sie es an einem Zweiges auf der Ostseite des Baumes, so kommt ein gutes Jahr und Regen; bauen sie es auf der Südseite, so verdirbt das Getreide. Dies stimmt zu dem Glauben der Landleute anderer Gegenden. Auch die einzelnen Töne haben ihre Bedeutung: kaka, ghaga, tata, dada. Sieht man ein schlechtes Zeichen, so mufs man dem Raben ein Streuopfer bringen, ihn namentlich durch Froschfleisch erfreuen. Einzelnes aus dem Schriftchen dürfte Kuhn besonders interessiren: z. B. setzt sich auf dem Wege ein Rabe auf das Haupt oder die Hauptbedeckung und er giebt einen Ton von sich, so deutet dies auf den Tod. Ergreift der Rabe einen rothen Faden, setzt er sich auf das (160) Dach eines Hauses, und giebt einen Ton von sich, so wird das Haus abbrennen. — An pâçâkevalî (Verz. der Berl. Handsch. No. 901) schliefst sich eine Schrift an mit dem Titel kevalî, was im Tibetischen durch „Loos-Rechnung" wiedergegeben wird. Es werden in der 14ten Nacht des ersten Frühlingsmonats, in der zweiten Nachtwache, nördlich oder östlich von den Wurzeln des Çândilya-Baumes (Aegle Marmelos) drei vierseitige Würfel geschnitten und mit den Buchstaben a ya va da bezeichnet. Es giebt dies 64 Fälle. Wie der einleitende Çloka besagt, ist diese Schrift hervorgegangen aus der Schule des im endlosen Norden, im Pârçika-Lande nördlich von Nepâl geborenen Mahâmuni Çrî Raudhe (sic). — Ihnen sind diese Dinge wohl alle schon in den von Ihnen beschriebenen Handschriften vorgekommen. Möglicher Weise weichen aber die bei den Buddhisten in Geltung befindlichen Werke von denen der brahmanischen Literatur mehr oder weniger ab. — Als ich den Lama Gambojew neulich fragte, ob er solche Werke, die es mit Vorbedeutungen zu thun hätten, aus eigener Anschauung

kenne, antwortete er mir lächelnd: „Ob ich sie kenne! Habe ich doch so manche Einnahme durch dieselben gehabt." Natürlich giebt der Lama dem fragenden Laien auf Grund solcher Werke die nöthigen Antworten und wagt es nicht, auf eigene Faust etwas vorzulügen. Die zum Handgebrauch nöthigen Werke befinden sich in einer tibetischen Sammlung, die den Titel: der weiſse Vaidûrya führt. — Endlich habe ich noch einige Werke zu erwähnen, welche die Zeichen des Menschen behandeln, sowohl der Männer als der Frauen. Sie werden einem Samudra zugeschrieben. Es ist mir heute jedoch nicht möglich, Ihnen dieselben genauer zu charakterisiren."

Im Anschluſs hieran erinnere ich zunächst für die zuletzt genannten Werke an den von mir in der Z. der D. M. Ges. 10, 500 besprochenen, in meinem Besitz befindlichen Calcuttaer Druck eines chiromantischen Lehrbuchs sâmudrikam (über dieses Wort s. Wilson s. v.) und für das kâkarutam an Cap. 94 der Vârâhî Sam̃hitâ und an Cap. 12.[1]) von des Vasantarâja Çakunam; speciell (161) dagegen wende ich mich zu den höchst dankenswerthen Angaben über das

---

[1]) dieses letztere Stück (181 vv.) stimmt in Inhalt und Reihenfolge ziemlich genau zu dem tibetischen Texte, enthält z. B. auch die bei Varâha Mihira noch fehlende Eintheilung der kâka nach den vier Kasten, nur daſs hier auch noch eine fünfte hinzutritt, die der antyaja, Paria. Die betreffenden Verse lauten, wie folgt:

In Brâhmaṇa, Kshatriya, Vaiçya, Çûdra, die Krähen sich theilen, zu fünft die Paria. |
Nach Farb und Form, wie sie die Ṛishi lehren, sie stets von den Kund'gen sind zu beachten. || 2 ||
Hoch an Maaſs, mit schwerem und langem Schnabel, mit festem Klang, schwarzleibig, dér ist vipra; |
Mit gelbem Aug', schwarzem Gesicht, sonst mischfarb, mit rauhem Ton, dér ist ein Kshatriya-Held. || 3 ||
Von bleicher Schwärz', mit weiſs und schwarzem Schnabel, nicht überaus rauhen Ton's, dér ist vaiçya. |
Aschfarbger Haut, meistens nur ka ka rufend, dér ist çûdra, mager, behend, sehr zornig. || 4 ||
Mit harmlosem, sanftem Gesicht und Körper, furchtlos, seinen Hals fast zu lang ausstreckend,
Mit festem Ruf, festigkeitreichen Sinnes, der fünfte hier, dér ist 'ne Paria-Krähe. || 5 ||

Schiefner's Vermuthung in Bezug auf kârshṇya wird hierdurch bestätigt: in Bezug auf matsya oder matsara dagegen findet sich hier keine Lösung.

kevalî genannte Werk, durch welche ich zu einer näheren Untersuchung der betreffenden Handschrift unsrer hiesigen Sammlung (Chambers 286) veranlafst ward und nunmehr die in meinem Verzeichnifs der letztern davon gegebene unzureichende und zum Theil irrthümliche Nachricht berichtigen kann.

Das Werkchen führt den Titel pâçaka-kevalî, d.i. „Würfel-Orakel"[1]). Es besteht angeblich, nach der Zählung in der Handschrift selbst, aus 184 vv.: doch sind es in der That deren nur 183, da die Zahl 113 bei der Zählung der (162) Verse übersprungen ist. Den Inhalt bildet die Antwort auf die Fragen, die man an die Würfel gerichtet denkt. Diese müssen wie oben als drei an der Zahl und als vierseitig, [also wohl] pyramidalförmig [oder rund mit vier eingedrückten Seitenflächen?], resp. als gleichseitig und je mit 1. 2. 3. 4. (nicht mit a ya va da) bezeichnet gedacht werden: denn es werden hier ebenfalls 64 Fälle unterschieden: und zwar indem die Zahl der Augen eines jeden Wurfs stets sowohl in Ziffern[2]) voran gestellt, als auch noch aufserdem in dem ersten Hemistich der dazu gehörigen, durchschnittlich je drei, Verse in Worten ausgedrückt wird. An Stelle der obigen Angaben über die Zeit und die Weise des Orakels giebt hier der sehr verderbte dritte Vers leider nur höchst unvollkommene Auskunft. Danach findet zunächst an einem Sonnabend eine Weihung [resp. Durchduftung] der Würfel[3]) statt: am Sonn-

---

[1]) so übersetze ich das Wort kevalî, welches eigentlich wohl „ausschliefsliche Kenntnifs" bedeutet, und wozu vidyâ zu ergänzen sein wird, vgl. v. 4 kevalajnâna.

[2]) dies sind die Zahlen 111-444 d. i. 1.1.1. — 4.4.4., die ich in meinem Verzeichnifs ganz falsch verstanden habe.

[3]) pâçaka, a dice, particularly the long sort used in playing Chaupai. Wilson. [Ich habe über dies Spiel: Chaupai noch nichts auffinden können; dem Namen nach (der doch wohl auf catuḥ-pada zurückgeht?) könnte es mit dem hier beobachteten Verfahren übereinstimmen (vgl. übrigens das von Wilson Hindu Theatre I, 49 über ein Spiel Namens Chouper Bemerkte). „Lange" Würfel könnten resp. hier nur solche sein, die blos vier Seiten bieten, also etwa cylinderförmige, unter Eindrückung von vier Seitenflächen, bei Abrundung der beiden Enden. Die völlige Gleichheit der vier Seitenflächen wäre natürlich in unserm Falle hier conditio sine qua non. pâçaka bedeutet übrigens eigentlich: Schlinge; die Bedeutung: Würfel beruht wohl auf der bestrickenden

tage dann schüttet der Fragende selbst die Würfel auf ein reines Tuch, und eine Jungfrau, kumârî[1]), verkündet ihm die Bedeutung des Wurfes. Oder sollte kumârî etwa hier nicht diese Bedeutung haben, sondern direkt Name der Durgâ sein? Dafür spricht allerdings zunächst der zweite Vers, in welchem diese Göttin in der That unter verschiedenen Namen direkt aufgefordert wird, eilig herbeizukommen und die Wahrheit zu verkünden. Dann müfste indefs v. 3 ganz anders restituirt werden, als mir möglich gewesen ist, da bei dem jetzigen Texte die kumârî entschieden als die Leiterin der ganzen Ceremonie erscheint, was von der Göttin undenkbar ist. Es ist daher die Jungfrau einfach wohl nur als die Repräsentantin der Göttin zu fassen; und in der That ist auch nur unter einer solchen Voraussetzung die für Indien ganz ungebräuchliche Verwendung eines Mädchens für einen dgl. Zweck erklärlich[2]]. Weshalb gerade Durgâ als die Orakelspenderin gilt, erhellt leicht, wenn man sich an die bei (163) Bhartṛihari (3, 43), in den Purâṇa etc. mehrfach erwähnte Vorstellung erinnert, wonach das Geschick der Einzelnen von einem Würfelspiel zwischen ihr und ihrem Gemahle Çiva hergeleitet wird. So werden denn auch im Innern des Werkchens diese Beiden vielfach genannt (so mahâdeva 4. devadeva 7. 39. bhavânî 27. caṇḍikâ 98. devî 62, und zwar als kuladevî 55. 98. 123. kuladevatâ 87. gotradevî 82): aufserdem erscheinen nur noch die Mütter mâtaras 153., die [Hauptgottheiten (oder ob etwa die Familiengötter?)] kuladevâs 15. 74. 157, so wie die Göttertempel im Algemeinen devakulâni 62. Aufser durch v. 3. wird uns nur noch durch die der Bedeutung jedes Wurfes vorhergehende kurze Bezeichnung desselben einige Aufklärung über den Vorgang selbst. Den

---

Gewalt des Spieles. Die Beziehung, die Wilson am a. O. p. 50 zwischen „the Pâsas of the Hindus and Pessos of the Greeks" annimmt, ist wohl eine trügliche].

[1]) kumârî a young girl, one from 10 to 12 years old, a virgin or in the Tantras any virgin to the age of 16, or as long as menstruation has not commenced. Wilson.

[2]] vgl. übrigens die ja doch auch wohl aus Indien stammende Kunst der Zigeunermädchen.

Beginn macht stets die Angabe der drei Würfelseiten, welche aufgefallen sind, in der betreffenden Reihenfolge. Also z. B. „eins zuerst, drei in der Mitte, vier am Ende.“ Die Würfel werden nämlich nach einander geworfen, nicht gleichzeitig, und zwar ist [im Fall pyramidaler Gestalt offenbar] diejenige Seite, mit welcher der Würfel auf dem Boden liegt, die entscheidende [während im Fall andrer, cylindrischer oder kugelrunder Gestalt, wohl diejenige der vier eingedrückten Seitenflächen, welche oben auf liegt, entscheidet. Bei der gröfseren Leichtigkeit der Controlle möchte letztere Annahme wohl vorzuziehen sein]. Eins wird durchweg durch padam, „a mark, a spot“ Wilson, gegeben (nur einmal mascul. in 140 padau): Zwei durch dvikam, fünfmal (von den 48 Malen) als Mascul. (90. 92. 94. 116. 154): Drei durch trikam, siebenmal Mascul. (10. 68. 116. 133. 138. 169. 177): Vier durch catushkam, welches 13 Mal als Mascul. (40. 48. 60. 84. 92. 94. 133. 138. 143. 171. 173. 175. 177) und sechs Mal als femin. (71. 129. 148. 151. 158. 166) erscheint. Einmal, in v. 172, wird die Vierzahl durch vrishabha ausgedrückt. Auf die Zahlen folgt in der Regel noch eine weitere auf den Wurf bezügliche Angabe, die in vielfacher Weise differirt. Am häufigsten, achtmal (23. 29. 42. 53. 56. 75. 97. 122) erscheinen die Worte „dundubhiḥ patitâ tava, deine d. ist gefallen“, wo dundubhi, als mascul. „a sort of large kettle drum“ Wilson, offenbar eine von dem Pauken und Rasseln der Würfel entlehnte Metonymie ist und zwar für den Wurf selbst, nicht den einzelnen Würfel (fem. „a die or dice“ Wilson): ähnlich wie v. 138 çakaṭî (çakaṭe Cod.) „a cart“ vom Wagengerassel (anders 168). Viermal (17. 50. 102. 126) findet sich „pâçake patitam (patitas v. 17.) tava“, wo ich pâçakaiḥ lesen möchte, da ich für pâçaka(masc.) bei Amara und Hemacandra nur die Bedeutung „Würfel“ selbst, nicht die von „Würfelbrett“, die für pâçake (164) allein passen würde, finde. Aus „patitâ tava karṇikâ“ v. 13. scheint sich die Kreide als das Material der Würfel zu ergeben?[1]] Die Wörter kartarî

1] sonst hätte es am nächsten gelegen, etwa an eckige Nüsse zu denken, wie dieselben in der alten Zeit beim Würfelspiel verwendet wurden, vgl.

„Scheere" v. 7., **vishakartarî** „Giftscheere" v. 109., mârjanî „a brush, a broom" v. 169 bedeuten einen unglücklichen, alles Glück abschneidenden, wegkehrenden Wurf. Die Angabe „çiñciṇeḥ çriṇu tat phalam" „hör' diese Frucht der Klirrenden" v. 10. bezieht sich auf das Klirren (vgl. kiṅkiṇî) und „mathaneḥ ç. t. ph." v. 34 auf das Schütteln des Wurfes. Zu beiden Wörtern, wie zu den übrigen Femininen, die sich auf die Bedeutung des Wurfes beziehen, wie bahulâ 84. 113. tripadî 116 (die Bedeutung unklar), saphalâ 119. 171. mâlinî 126. vâmâ 177 (bâyâ Cod.), ist wohl dundubhi zu ergänzen? [oder etwa çakti 105 eine Lanze, ein Lanzenwurf?[1]) oder] pattrî 63 „a letter, a written document or address" Wilson, welches den Wurf als einen an das Schicksal geschriebenen Brief bezeichnet? In letzterem Sinne ist auch „praçno 'yam pâtitas tava" v. 71. (vgl. v. 127.) zu verstehen, als „Frage an das Schicksal", und entweder dieses Wort, oder preshyaḥ „Bote" (v. 154), besser indefs wohl einfach ayaḥ „Wurf" (s. v. 86, âya 163.) zu den verschiedenen Masculinen, die sich sämmtlich auf die Bedeutung des Wurfes beziehen, zu suppliren: also zu vâmaḥ (vâsaḥ Cod.) v. 20., çobhanaḥ 5., bhadraḥ 26. 60., kûṭaḥ 68. 78. 148 [hier in gutem Sinne]. 173. Das Wort vrisha, Stier, wird viermal v. 48. 88. 94. 175 zur Bezeichnung eines Wurfes verwendet[2]), das letzte Mal bei einem unglückverheifsenden. Als die besten aller Würfe erscheinen 1. 3. 4. mit dem ausdrücklichen Beinamen vijaya, Sieg v. 36., und der umgekehrte Wurf 4. 3. 1., mit dem Beinamen çakaṭam „Wagen" v. 163, wohl davon genannt, dafs er mit Glück beladen ist. — Uebrigens hat sich das Schriftchen die Popularität sehr leicht gemacht, indem es Glück und Unglück nicht, wie von Rechtswegen

Roth in der Z. der D. M. Ges. 2, 123 ff. („die Nüsse des Vibhîtaka haben die Gröfse einer Muskatnufs, und sind nach Abnahme der äufseren Bedeckung beinahe rund, mit fünf nicht scharf eingedrückten Seitenflächen"). — Nach dem tibetischen Text (s. oben p. 276) sind die Würfel aus Holz zu schneiden.

1) vgl. Mṛichakaṭi 29, 20. Wilson Hindu Th. 1, 46. 47 (wo çakti wohl irrig als eine Art Münze aufgefafst wird).

2) vgl. die gleiche Bezeichnung des Kali-Würfels im Nala 7, 6. Roth a. a. O. p. 124.

der Fall sein sollte, gleichmäfsig vertheilt, sondern dem Unglück nur ein Drittel etwa der Würfe zuweist, und auch bei diesen sucht es noch meist guten Rath zu geben, wie man dem Unglück entgehen, und schliefslich doch noch glücklich werden könne. Die schlimmen Würfe sind der Reihe nach die folgenden 1. 1. 2. — 1. 3. 3. — 2. 2. 2. — 2. 2. 3. — 2. 3. 2. — 2. 3. 3. — 3. 2. 1. — 3. 3. 2. — 3. 4. 3. — 4. 4. 1. — 4. 4. 2.; — (165) gemischt, resp. tröstend mit schliefslicher Hülfe aus Noth, sind 1. 1. 3. — 2. 2. 1. — 2. 2. 4. — 2. 3. 4. — 3. 1. 3. — 3. 2. 2. — 3. 2. 4. — 4. 1. 1. — 4. 1. 2. — 4. 2. 2. — 4. 3. 3. — 4. 4. 3. Der Inhalt der Verheifsungen oder Drohungen selbst ist sehr allgemeiner Art, bezieht sich auf Glück in allerlei Unternehmungen, Erlangung von Reichthum und Würden, Gewinnung einer Jungfrau, Hochzeit, Geburt eines Sohnes, Wiedersehen von Freunden und Verwandten, glückliche Heimkehr von einer Reise, Genesung von Krankheit, Wiedererlangung verlorner Gegenstände und dgl. mehr. Im Ganzen herrscht grofse Einförmigkeit, und finden sich viele Wiederholungen, bisweilen sogar (besonders gegen das Ende hin) ganze Verse (so 146 b. 147. und 151 b. 152; ebenso 160 b. 167 b. 164 b. 166 b. u. A. m.). Einen eigenthümlichen Charakter tragen die Wahrzeichen (abhijnânam), welche durchweg für die Richtigkeit der Prophezeihung angeführt werden, und sich theils auf geheime Schäden am Körper des Fragenden (v. 12. 16. 96. 121. 139), theils auf die Richtung seiner Gedanken in diesem Augenblicke, theils auf Träume, die er haben wird (dadurch wird dies Werkchen zugleich zu einer Art Traumbuch), oder sonstige Ereignisse, die bereits stattgefunden haben oder noch stattfinden werden, z. B. Streit mit der Mutter, der Frau u. dgl. beziehen. Mehrfach wird auch ein bestimmter Termin für das Eintreffen der Vorhersagung gesetzt (15. 41. 57. 149).

Als Verfasser wird am Schlufs ein Weiser Namens G a r g a, von der Sekte der J a i n a angegeben, und überhaupt die ganze Kenntnifs auf die J a i n a r i s h i zurückgeführt. Im Innern des Werkes ist nichts, was auf einen dgl. Ursprung

hinwiese, wenn nicht etwa der mehrfache Gebrauch von nirvâṇa v. 38. 56. 95, freilich nur in seiner abgeblaſstesten Bedeutung: [selige] Gemüthsruhe, [Glückseligkeit], sowie der Umstand, daſs der einleitende erste Vers die Wahrheit verherrlicht, und erst der zweite Vers an die Durgâ sich wendet. Dagegen findet sich, wie bereits bemerkt, Vieles darin, was den Verfasser entschieden als einen Çiva-iten kennzeichnet. Nun bei einem Jaina läſst sich ja Beides vereinigt denken: finden ja doch auch zwischen den buddhistischen und den çiva-itischen Sekten so viele Berührungen statt. Da wir, Schiefner's Mittheilungen nach, entschieden eine Schrift ziemlich (166) desselben Inhaltes in tibetischer Uebersetzung bei den Buddhisten finden, so halte ich es im Verein mit der eignen Angabe unsers Textes für wahrscheinlich, daſs das Werkchen eben ursprünglich von einem Buddhisten herrührte, wie wir ja die Buddhisten jetzt immer mehr als sehr wesentliche Träger des indischen Volks-Aberglaubens, in Bezug auf Zauberei und all dgl. kennen lernen. Der Name Garga ist in der astrologischen und abergläubischen Literatur bekannt genug, ohne indeſs für die Abfassungszeit etwas Bestimmtes zu ergeben. — Ganz von dem Bemerkten abgesehen, sprechen übrigens für eine gewisse Alterthümlichkeit unsers vorliegenden Textes noch einige andere, innere wie äuſsere Gründe. Zunächst nämlich datirt die Handschrift einer bhâshâ-Uebersetzung davon, die sich in unsrer Chambers'schen Sammlung (nro. 723) findet, bereits aus dem Jahre Saṃvat 1761 d. i. AD. 1705 her. Eigentlich ist es indeſs weniger eine direkte Uebersetzung, als vielmehr eine abgekürzte Bearbeitung unseres Textes, dem sie sich in den wesentlichen Punkten durchaus anschlieſst, wie sie auch zu 1. 1. 2. sich ausdrücklich als Gargâcâryakṛita angiebt (die Unterschrift am Schluſs hat irrthümlich Gaṃgâcârya). Der Schreiber hat dem Texte eine schachbrettförmige Vertheilung aller 64 Würfe vorausgeschickt, die ich nicht unterlassen will zur bessern Anschaulichkeit hiermit mitzutheilen.

1. 1. 1.	1. 1. 2.	1. 1. 3.	1. 1. 4.	1. 2. 1.	1. 2. 2.	1. 2. 3.	1. 2. 4.
1. 3. 1.	1. 3. 2.	1. 3. 3.	1. 3. 4.	1. 4. 1.	1. 4. 2.	1. 4. 3.	1. 4. 4.
2. 1. 1.	2. 1. 2.	2. 1. 3.	2. 1. 4.	2. 2. 1.	2. 2. 2.	2. 2. 3.	2. 2. 4.
2. 3. 1.	2. 3. 2.	2. 3. 3.	2. 3. 4.	2. 4. 1.	2. 4. 2.	2. 4. 3.	2. 4. 4.
3. 1. 1.	3. 1. 2.	3. 1. 3.	3. 1. 4.	3. 2. 1.	3. 2. 2.	3. 2. 3.	3. 2. 4.
3. 3. 1.	3. 3. 2.	3. 3. 3.	3. 3. 4.	3. 4. 1.	3. 4. 2.	3. 4. 3.	3. 4. 4.
4. 1. 1.	4. 1. 2.	4. 1. 3.	4. 1. 4.	4. 2. 1.	4. 2. 2.	4. 2. 3.	4. 2. 4.
4. 3. 1.	4. 3. 2.	4. 3. 3.	4. 3. 4.	4. 4. 1.	4. 4. 2.	4. 4. 3.	4. 4. 4.

Sodann aber hat auch die Sprache unseres Werkchens manches Eigene und zum Theil wenigstens für ein gewisses Alter Sprechende. Dahin gehört der Ausdruck horâjnâna v. 6., (167) welcher — horâ ist bekanntlich aus dem griechischen ὥρα entstanden — an die ältere (jâtaka-)Periode der Astrologie, gegenüber der späteren (tâjaka-)Epoche, anschliesst. Eigenthümlich sind die Masculina mitraḥ 169. und devatân 65., so wie die Neutra samâgamam 21., yogakshemaṃ [illegible] und dravyalâbham 182., falls diese letztern drei nicht etwa einfach Fehler des Schreibers sind. Irregulär ist gâvam 52. für gâm, çirodaram 121. für çira-udaram, [kârâpja 3. ebenso wie das von mir dafür vielleicht unnöthiger Weise substituirte] kârayya. Ein seltenes Wort ist âgraha 112.; ebenso sind prâcya 100. in der Bedeutung von prâcîna, çriyâm Gen. Plur. 44. 69., nirâpa 62 bemerkenswerth: auch sanmâna[1]] 17. 20. 113. 115. ist sonst nicht gerade häufig. Statt kuṭumba findet sich durchweg (wie in den Atharvapariçishṭa) kuṭamba 24. 43. 85. 100. 122.: ebenso (freilich nur einmal) utsaka[2]] 145. statt utsuka. Ganz eigenthümlich ist das neugebildete tṛitîyatam 155. für tṛitîyam [, so wie die durch das Metrum geschützte Construction von â mit folgendem Accusativ: â saptamaṃ varsham 141. für â-saptamât

1] das ich resp. hierbei aus sat-mâna (vgl. sat-kâra), nicht aus sam-mâna erkläre, natürlich ohne der sonstigen Existenz eines sam-mâna vorzugreifen.

2] vgl. Çatruṃjaya Mâhâtmya 14, 120. 336. 339 (bis).

varsham]. Durch das Metrum (resp. die euphonischen Regeln) geschützt ferner ist âya 163. statt aya. Ebenso fordert das Metrum, dafs wir svajanaiḥ 24. (und 18.?), nagaram 77., und çatushkam 88. zweisilbig, so wie çocitavyam 128. dreisilbig lesen. — Endlich ist auch die leider nicht datirte Handschrift des Werkchens für ein gewisses Alter zeugend, insofern sie theils vielfach noch selbst die ältere Bezeichnungsweise von e und o, durch den Strich nämlich vor dem Consonanten, statt des Striches darüber, beibehalten hat, theils aber auch an andern Stellen durch irrthümliche Heranziehung dieses Striches (als â) zu dem vorhergehenden Consonanten (so 36.), oder im Gegentheil durch irrthümliche Verbindung von â (als e) mit folgendem Consonanten (so 5.) bekundet, dafs ihr eignes Original noch völlig die alte Bezeichnungsweise hatte, und zu ihrer Zeit eben durch das Schwanken zwischen dieser und der neuen Methode Unsicherheit herrschte. Sie mufs also jedenfalls wohl mindestens noch aus dem 16. Jahrhundert stammen, also circa 300 Jahr alt sein. Von Eigenheiten der Schrift darin ist sonst noch die vielfache Vertauschung von th mit gh zu erwähnen, insbesondere aber die höchst sonderbare Form, welche das kh in dem Wort duḥkha hat, wo es nämlich überall (ausgenommen v. 117. in dukha und v. 164. in duḥkha, wo, ebenso wie durchweg in sukha, richtiges kh steht) unter Auslassung des vorher- (168) gehenden visarga als rak erscheint, daher z. B. in v. 170. auch geradezu durakeṇa mit lingualem ṇ geschrieben ist[1]. Im Uebrigen ist die Schrift gut und kräftig, jedoch im Ganzen nicht sehr sorgfältig, insofern nämlich aufser vielen andern Fehlern, die ich stets in der Note angemerkt habe, vielfach auch ganze Silben ausgelassen sind, ohne dafs der Schreiber es gemerkt hat: hie und da hat er jedoch selbst dafür die entsprechende Lücke gelassen. Wo ich es vermochte, habe ich dgl. conjecturell (in Parenthese) ergänzt. Doch ist mir dies nicht immer geglückt: auch finden sich sonst noch einige

1] vgl. hiezu meine Abh. über die Bhagavatî 1, 387. 443.

Stellen, wo ich mir nur nothdürftig Rath gewufst habe; siehe die vv. 8. 69. 118. 135. 147. 165. — Ich hoffe, dafs die folgende Mittheilung des Textes[1] nicht unwillkommen sein wird.

Die Wahrheit[2]) hält die Erde fest, durch die Wahrheit die Sonne glüht |
Durch die Wahrheit die Winde wehn, in der Wahrheit hat Alles Halt. || 1 ||

oṃ, Verneigung dem Heiligen (bhagavant)!
o Kûshmâṇḍinî![3]) die du alle Zwecke vollenden hilfst! die du alle Wahrzeichen offenkundig machst! komm herbei, eile, o du alle Wünsche erfüllende! o Halî![4]) o Mâtañginî![5]) verkünde die Wahrheit! Heil! || 2 ||

Am Sonnabend vollziehe man das (Ritual) der Hausfutterung (gṛihabali), und durchdufte[6]) die Würfel.
Am Sonntag dann die **Jungfrau**, auf eine reine Tafel (?) die Würfel hinwerfen lassend, dir Glück und Unglück ansagt. || 3 || [7])

Dem Mahâdeva neigend mich, der Sonne der Orakelkund'[8]), |
Sag' ich, wie 's Lehrermund kündet, sorgfältig Glück und Unglück dir. || 4 ||

1.1.1. **Eins, Eins und Eins** fällt nieder nun, ein glückverheifs'nder Wurf für dich. |
Nur Glückliches ist sichtbar da, bei Allem, was beginnen willst. || 5 ||

1] anstatt des Textes (Monatsberichte p. 168-180) gebe ich **hier** vielmehr eine Uebersetzung desselben; die Noten sind ebenfalls sämmtlich neu.

2) dieser Vers ist eine Nachbildung des Anfangsverses des zum Hochzeitsritual gehörigen Sûryâsûkta (Ṛik 10, 85, 1), s. Ind. Stud. 5, 178.

3) ein Name der Durgâ, s. Pet. W. unter kûshmâṇḍî.

4) als Name der Durgâ mir sonst unbekannt; ob etwa Fem. zu hara (Name Çiva's), mit Verwandlung des r in l, um zugleich an den Würfelnamen hali anzuknüpfen?

5) zu diesem Namen der Durgâ s. Pet. W. unter mâtañgî.

6) an eine Bedeutung **beschneiden**, wie sie für **parivâsay**° sich im Veda findet (vgl. Çat. 3, 6, 1, 6. 4, 17) ist **hier** für **adhivâsanâ** wohl nicht zu denken.

7) den Text dieses Verses in Einklang mit einem Metrum zu bringen hat mir noch nicht gelingen wollen.

8) kevalajnâna, eig. wohl: die ausschliefsliche, alleinige Kunde.

Für den Kampf, und für Gelderwerb[1]), für Geschäfte[2]), Zusammenkunft |
Glückliches werden melden nur der horâ-Kunde Kenner dir. || 6 ||

1.1.2. Eins, Eins und Zwei fällt nieder dir, ein Wurf, zerschneidend wie die Scheer'. |
Wend' dich dem Gott der Götter zu! ein andres Werk dir denke aus. || 7 ||
Krähen, Eulen und Geier du, Fliegen und Mücken ebenso, |
'ne schwarze ölgesalbte[3]) Schlang' im Traume du erblicken wirst. || 8 ||
Und der Kleinmuth im Herzen dir, ob 'nes Vergehns, zur Ruh' nicht kömmt. |
Weil mit Sünde behaftet du dich fühlst, will nichts gelingen dir. || 9 ||

1.1.3. Eins, Eins, und Drei zuletzt, dieses Gerassels hör' du jetzt die Frucht! |
Steht auf Stellung, auf Geld dein Sinn, auf Verein mit den Deinigen, || 10 ||
All dieses ohne Hindernifs wirst du erlangen zweifellos. |
Die böse Zeit vorüber ist, die Bedrängnifs für dich vorbei. || 11 ||
Ich geb' dir auch ein Zeichen an, dafs dein Sinn hier Vertrauen fafst: |
Durchsuche deinen Leib genau, am Bauch 'ne wunde Stelle ist. || 12 ||

1.1.4. Eins, Eins und Vier gefallen ist dir jetzt der (Schicksals)-Kreidestift. |

---

[1]) in arthalâbha u. dgl. Fällen habe ich artha stets speciell mit: Geld, Reichthum übersetzt, s. 10. 14. 34. 99. 102. 117. 122. 140. 144. 146. 149. 159; es kann indessen auch in diesen Fällen das Wort möglicher Weise nur „einen erstrebten Gegenstand, Zweck" im Allgemeinen bedeuten, wie es z. B. in 24. 46. 49. 59. 84. 98. 144. 147. 176. 178. 181. unstreitig diese Bedeutung hat.

[2]) oder: für Rechtshandel?

[3]) die Schlange ist so schon glatt genug; mit Oel gesalbt ist sie noch schwerer zu fassen: dies wohl der Grund, warum eine dgl. als Unglückszeichen gilt?

Das schafft Gedeih'n deinem Geschlecht. Günstiges nahet sich herbei. || 13 ||
Gewinn von Land, Gewinn von Geld, Herstellung der Vereinigung, |
Erschau'n des Lieben ist dadurch, und eines Sohns Geburt, bedingt. || 14 ||
In drei Monaten schon wird dir aller dieser Gewinn zu Theil. |
Den Höh'ren zeige gläubig dich, und ehre die Hauptgottheiten! || 15 ||
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: 'ne Wunde an der linken Hand, |
Und an der rechten Seit' ein Kreis, der mit 'nem Male ist markirt. || 16 ||

1.2.1. Eins, Zwei, und Eins zuletzt (beim Wurf) deine Würfel gefallen sind. |
Es ward dir, wie noch kaum bisher, Ehre, sogar von Aelteren. || 17 ||
Wenn an Gewinn von Stellung du, Verein'gung mit den Deinen denkst, |
Auf Erlangung von Geld du sinnst, auf voll Gedeihen deiner Sipp', — || 18 ||
All dies wird ohne Hindernifs eintreffen, Freude bringend dir. |
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: im Traume wirst du Ilfen sehn. || 19 ||

1.2.2. Eins, Zwei und Zwei, so ist dir hier ein lieber Wurf gefallen nun. |
Begehrst Gewinn du von Reichthum, Stellung und Ehre gleicherweis', || 20 ||
Verein'gung mit den Lieben dein, es wird dir werden zweifellos. |
Einen Monat nichts Uebles dir, Günst'ges nur nahet sich herbei. || 21 ||
Vollendung aller deiner Plän' ist dir hierdurch nun angezeigt. |

Ein Zeichen hierfür sei dir dies: du hattest mit der Mutter Streit. || 22 ||

1.2.3. Eins, Zwei, und Drei zuletzt ist jetzt dein Paukenwurf gefallen hier. |

Vergnügen[1]) und Geschäfte dein alle gedeihen, zweifellos. || 23 ||

Wachsthum des Hausstands, Frau'ngewinn wird dir mitsammt den Deinen sein. |

Zweifellos jener Gegenstand, das lang ersehnte Gut, dir wird. || 24 ||

Und dies sei dir ein Wahrzeichen: Zank gab es (jetzt) in deinem Haus, |

Und auf Weiber gerichtet war dein Sinn am fünften Tage drauf. || 25 ||

1.2.4. Eins, Zwei und Vier, da ist dir hier ein schöner Wurf gefallen jetzt. |

Verein'gung mit den Verwandten gar bald wird werden dir zu Theil. || 26 ||

Und gute That[2]) gesellt sich dir, günstge Planeten, guter Stern. |

Alle Wünsche werden zu Theil dir werden durch Bhavânî's Gnad'. || 27 ||

Und dies sei dir ein Wahrzeichen: die Verwandten verlassen dich. |

Auch daraus kannst erkennen es: du wirst im Traum den König sehn. || 28 ||

1.3.1. Eins, Drei und Eins zuletzt sich nun dein Paukenwurf hier sichtbar zeigt. |

Allseit'ges Glück wird dir zu Theil, Gewinn und grofser Sieg dazu. || 29 ||

An Söhnen und an Frauen zeigt sich Wachsthum dir, kein Zweifel dran. |

---

[1]) ich fasse kâryântara gegenüber von artha hier in dieser prägnanten Bedeutung, vgl. Mâlav. 9, 28.

[2]) aus früherer Existenz fortwirkende?

Stellung, Gewinn von Glücksgütern, Sorglosigkeit des Herzens dein. || 30 ||

Und was verlorn, verdorben dir, auch dás du sich'r erlangen wirst. |

Und dies sei dir hier Wahrzeichen: du wirst im Traume Berge sehn. || 31 ||

1.3.2. Eins, Drei und Zwei auch ist jetzo dein Paukenwurf gefallen hier. |

Was du zu thun dir ausgedacht, das wird gar bald dir nun zu Theil. || 32 ||

Dir[1]) war im Traum mit deiner Frau die allerschönste Zärtlichkeit. |

Halt' fern Niedergeschlagenheit! du erlangst deiner Seele Wunsch. || 33 ||

1.3.3. Eins, Drei und Drei, von diesem Wurf, dem erschütternden, hör' die Frucht. |

Verlust an Geld wird dir hierdurch und Krankheit an dem Leibe dein. || 34 ||

Gefangenschaft wird dir zu Theil, Gefahr des Lebens auch dadurch. |

Das Werk[2]) ist allzuschwierig, wird mit Mühe nur gelingen dir. || 35 ||

1.3.4. Die Eins zuerst, Drei in der Mitt', an dem Ende sodann die Vier, |

Dieser Wurf heifst der siegreiche; dessen Bedeutung meld' ich dir. || 36 ||

Auf[3]) den Minister, den König, so wie auf irgend welchen Ort |

Sich richtend, und auf fremdes Land, schweben Gedanken dir im Sinn. || 37 ||

Besiegung deiner Feinde all, Gewinn, und volle Seligkeit |

---

[1]) es fehlt die vorläufige Angabe, dafs nun ein Wahrzeichen kömmt. Aehnlich 62. 147. 165.

[2]) das du jetzt vor hast.

[3]) dieser Vers (37), der das Wahrzeichen enthält, sollte erst nach den beiden folgenden (38. 39.) stehn; ähnlich v. 110.

Wirst du erlangen schrittweise, alles was du im Herzen denkst. || 38 ||
Kein Verlust droht dir irgendwie, fortab ist alles Ueble fern. |
Wend' an den **Gott der Götter** dich! so wird Vollendung dir zu Theil. || 39 ||

1.4.1. **Eins** zuerst, darauf dann die **Vier**, und die **Eins** wieder dann zum Schluſs: — |
Der Plan, welchen du hast gefaſst, harr' aus drin ohne Zweifelmuth. || 40 ||
Von aller Qual befreit wirst du zum Glück gelangen sicherlich. |
Am sieb'nten Tage von hier wird zu Theil dir werden Besserung. || 41 ||

1.4.2. **Eins** zuerst, darauf dann die **Vier**, und die **Zwei** ferner dann zum Schluſs, — |
So fiel dein Pauken; drob wird dir Getreide, Reichthum, Haus zu Theil. || 42 ||
Dein Sinn auf deiner Verwandten Nutzen sich dir gerichtet hält. |
Günstges, Wachsthum des Hauswesens, Verein'gung mit den Deinigen — || 43 ||
Wird dir zu Theil, kein Zweifel dran; sicher erhältst du was verlorn. |
Und Wachsthum dir an Königsglück, Günstiges, allseit'ges Gedeih'n. || 44 ||
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: es gab grad Zank in deinem Haus, |
Und auf Weiber gerichtet ist dein Sinn jetzt, und zwar ganz von selbst. || 45 ||

1.4.3. **Eins** zuerst, darauf dann die **Vier**, und die **Drei** ferner dann zuletzt: |
Mit Macht gedeihn[1]) die Vorzeichen. Erreichung des gedachten Ziels, — || 46 ||

---

[1]) conjecturell.

Und Günstiges ist dir nahe; eines Mädchens Gewinn dir winkt. |
Als Wahrzeichen dir gelt' es, dafs im Traum du gingst zum andern Dorf. || 47 ||

1.4.4. Eins zuerst, zweimal Vier sodann; jetzt fiel dir ein stierkräftger Wurf. |
Aller Geschäfte Vollgedeihn, Getreide, Reichthum kömmt dir zu. || 48 ||
Und welches Ziel du hast im Sinn, das wird zu Theil dir werden ganz. |
Und im Traum wirst du sehen Gott[1]) des Nachts, nicht sei ein Zweifel dran. || 49 ||

2.1.1. Zwei, Eins und Zwei sodann (beim Wurf) deine Würfel gefallen sind. |
Das grofse Werk, das jetzt zum Zweck der Pflichtübung im Sinn du hegst, — || 50 ||
Es wird gedeihen; stetes Glück, Freund' und Verwandte komm'n zu dir. |
Und dies sei dir hier Wahrzeichen, dafs du sehen wirst alsobald — || 51 ||
Bergbesteigung im Traume und schöne Blumen und Früchte auch. |
Auch wirst du frohgemuth sehen 'ne Kuh mit oder ohne Kalb. || 52 ||

2.1.2. Zwei, Eins, und Zwei zuletzt sodann dein Paukenwurf gefallen ist. |
Wachsthum im Haus, Kindergewinn, und mit Freunden Zusammenkunft, — || 53 ||
Durch Heirath Wachsthum des Geschlechts, Gold und Glücksgüter aller Art |
Zu Theil dir wird; als Zeichen dien' das Erschau'n einer Kuh im Traum, — || 54 ||
Und dafs im Sinn du jetzt einer anzutretenden Reise denkst. |

---

[1]) damit ist hier wohl Çiva gemeint.

Wende dich an die Hauptgöttinn[1]), so wird Vollendung dir zu Theil. || 55 ||

2.1.3. Zwei, Eins und Drei zuletzt sodann dein Paukenwurf gefallen ist. |
Dein Sinn richtet auf Menschen sich; im Herz wird dir Glückseligkeit. || 56 ||
Du gewinnst das in Monatsfrist. Zusamm'nkunft mit 'ner Freundeschaar. |
Den Vater und die Mutter auch, den Sohn, den Bruder (wirst du sehn). || 57 ||
Am Leib Gesundheit auch dir wird, wie du im Sinne es bedacht. |
Ehre nur stets die Aelteren und die in Ehrenämtern stehn. || 58 ||
Wenn so du 's anfängst, wird jedes Ding dir in Fülle stets gedeihn. |
Und dies sei dir ein Wahrzeichen: des Nachts Verein mit deiner Frau. || 59 ||

2.1.4. Zwei, Eins und Vier, ein glücklicher Wurf dir hier jetzt gefallen ist. |
Welch' Vorzeichen sich daran knüpft, das eben magst du hören jetzt. || 60 ||
Was dir verlor'n oder geraubt durch irgend welchen Andern ist, |
Auch wenn es in der Ferne weilt, Wiedergewinn dess' zeigt sich dir. || 61 ||
Heute im Traum hast du erschaut die Göttinn[2]), Göttertempel auch,
Und wasserlos gewordne Flüss', Verein'gung mit den Deinigen. || 62 ||

2.2.1. Zwei, Zwei und Eins zuletzt ist hier ein Schicksalsblatt gefallen dir. |
Du quälst dich nun das dritte Jahr schon hin; nicht ist dir irgend Freud'. || 63 ||

---

[1]) kuladevî, kuladevatâ, ein Name der Durgâ (s. Pet. W.).

[2]) d. i. Durgâ, Çiva's Gattinn.

Du denkst nun jetzt an Günstiges im Herzen und an Gelderwerb. |
Dein Sinn ist hin und her bewegt durch Sorg' um Auszeichnung und Stand[1]). || 64 ||
Es enden deine Schmerzen nun, Günstiges nahet sich dir zu. |
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: du wirst im Traume Götter sehn. || 65 ||

2.2.2. Wenn dreimal Zwei gefallen ist, Zwist mit den Deinen steht bevor, |
Verbindung mit den Feinden dein, und Umtausch mit den Freunden dir. || 66 ||
Und welch' Gedanke deiner Seel', im Herzen wandelt er sich um. |
Dies ist ein sehr schwieriges Werk, wobei dir viele Müh' sich zeigt. || 67 ||

2.2.3. Zweimal Zwei, Drei zuletzt, ist dir ein schlimmer Wurf gefallen jetzt. |
Auch ist jetzo gerichtet ja auf ein unschönes Werk dein Sinn. || 68 ||
Mit Andern hast 'nen Rechtsstreit du[2]). Nicht ist dir jetzt 'ne gute That. |
(Drum) zeigt sich jetzt dir kein Gewinn an Glücksgütern, wenn du beharrst. || 69 ||
So lafs denn dieses Vorhaben; denk dir etwas ganz andres aus. |
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: schlechtes Wetter im Traum du siehst. || 70 ||

2.2.4. Zwei, Zwei und Vier zuletzt ist dir der Fragewurf gefallen jetzt. |
Auf fremdes Weib und Ehefrau'n dein Sinn im Herz gerichtet ist. || 71 ||

---

[1]) vgl. 85. viçishṭa ist hier wohl als Abstractum zu fassen, weil sonst der Dual nicht pafst. Stand so viel als Stellung, Würde.

[2]) oder ob etwa: parârthe 'vyavahâras te, um das Höchste bekümmerst du dich nicht.

Daher wird denn in ganz Kurzem Ueberdrufs sich bei dir stellen ein. |
Reue ist dir bevorstehend, so wie vielfacher Zank dazu. || 72 ||
Doch gehet deine Qual vorbei, Günstiges nahet sich dir zu. |
Gesühnet sind die Fehler dein, die stetig Schmerzen bringenden. || 73 ||
Drum sei nur stets dem Lehrer hold und ehre die Hauptgottheiten, |
Damit was du im Herzen denkst dir alles Früchte tragend sei. || 74 ||

2.3.1. Zwei, Drei und Eins zuletzt dazu dein Paukenwurf gefallen ist. |
Gedeihn an Kindern und Reichthum wird sich gar schnell nun stellen ein || 75 ||
Kein Verlust ist bei dieser Sach'; dieses Werk trägt dir hohe Frucht. |
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: ein Gespräch hatt'st du über Frau'n; || 76 ||
Du wirst einen verdorrten Baum im Traum und leere Häuser sehn, |
'ne (leere) Stadt, ein leeres Land, ausgetrocknete Teiche auch. || 77 ||

2.3.2. Zwei, Drei und Zwei zuletzt ist dir ein schlimmer Wurf gefallen jetzt. |
Du denkest an ein hartes Werk, Besseres nicht in Aussicht steht. || 78 ||
Dein Werk wird nicht gelingen dir: es zeiget sich dabei kein Glück. |
Als Zeichen diene dir hierbei eines Büffels Erschau'n im Traum. || 79 ||

2.3.3. Zwei, Drei und nochmals Drei zuletzt dein Paukenwurf gefallen ist. |
Irgend ein Ding, woran du gar nicht denkest, stehet dir bevor. || 80 ||
Du richtest deinen Sinn auf Ding', die Andre angehn, zweifellos. |

Auch sind deine Gedanken hart. Ein Unrecht hast du ausgedacht. ‖ 81 ‖

Thu denn irgend ein andres Werk, lafs den früh'ren Gedanken fahr'n. |

Wende dich an die Stammgöttin[1]), so wird Besseres dir zu Theil. ‖ 82 ‖

Als Zeichen dien' dir dies hierbei: nachdem du Zank im Haus gehabt, |

Gingst du hinaus, und wolltest dann (daselbst) liegen allein des Nachts. ‖ 83 ‖

2.3.4. Zwei, Drei und Vier, ein vieldeut'ger[2]) Wurf dir hiermit gefallen ist. |

Von vielen Dingen wird dir nun Gelingen schnell in Aussicht stehn. ‖ 84 ‖

Durch Sorg um Hauswesen und Stand du aber viel gepeinigt wirst. |

Fürcht' nichts. Nicht ist dir Uebles bei. Bald wird Erlösung dir zu Theil. ‖ 85 ‖

Im Traum wirst sehen du 'ne Kuh, und einen Büffel du erblickst, |

Wie er im Wass'r hinübersetzt. So träumend wachest du dann auf, — ‖ 86 ‖

Entronnen deinem Schmerzenswald. Hoher Sinn[3]) jetzo dir nun ist. |

Mit reinem Glauben, frohen Muths ehre die Kuladevatâ[4]). ‖ 87 ‖

2.4.1. Zwei, Vier und Eins, so dir hier ein stierkräft'ger Wurf gefallen ist. |

Dein Sinn steht auf Verheirathung, und auf Gewinnung einer Maid. ‖ 88 ‖

Du wirst erlangen deinen Wunsch, gar bald und Zuwachs auch an Ehr'. |

---

[1]) ? gotradevîm; oder ist dies etwa auch nur ein Synonym von kuladevatâ = Durgâ?

[2]) d. i. zweideutiger, halb gut halb schlimm.

[3]) ? mahâbuddhis, hoher Muth. [4]) die Durgâ.

Und dies sei dir hier Wahrzeichen: vom Beischlaf hatt'st du ein Gespräch. ‖ 89 ‖

2.4.2. Zwei zuerst, Vier dazu, sodann noch eine Zwei am Schlusse auch. |
Mit lange schon Verreisten hast Verein'gung du dir ausgedacht. ‖ 90 ‖
Welche Stellung du für dich denkst, sie strahlet dir, kein Zweifel dran. |
Du hast aber im Sinne auch den Verlust noch von irgend was. ‖ 91 ‖

2.4.3. Zwei, Vier und Drei der Reihe nach wenn sie für dich gefallen sind, |
Freiheit von Krankheit und von Schmerz, Freude stehet dir dann bevor. ‖ 92 ‖
Erreichend den erwünschten Zweck, und Sicherheit vor Unfall auch, |
Wird dir vom Machen dieser Reis' in Aussicht nur Gewinn gestellt. ‖ 93 ‖

2.4.4. Zwei zuerst, zweimal Vier sodann, fiel dir hier ein stierkräftger Wurf. |
Was dir irgend im Herzen liegt, dabei steht Aufregung bevor. ‖ 94 ‖
Doch tritt dir Günstiges herzu, im Herz schaffend Glückseligkeit, |
Bis die Vollendung jetzt dir naht: nachher wird es noch besser sein. ‖ 95 ‖
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: von Mälern voll ist deine Scham. |
Daher ist alles dieses wahr, was jetzo dir von mir gesagt. ‖ 96 ‖

3.1.1. Drei, Eins und Eins zuletzt nunmehr dein Paukenwurf gefallen ist. |
Auf eine Stellung steht dein Sinn, und auf das Machen einer Reis'. ‖ 97 ‖
Vorüber sind die Hindernifs', und Freude tritt an dich heran. |

Caṇḍikâ deine Hauptgottheit, ehre sie unbeweglich stets. ‖ 98 ‖

3.1.2. Drei, Eins und Zwei zuletzt sodann dein Paukenwurf gefallen ist. |

Erfüllt erscheinen deine Wünsch', Gewinn an Reichthum ist in Sicht. ‖ 99 ‖

Wachsthum des Hausstands, Gesundheit schrittweise dir wird auch zu Theil. |

Um alte Schäden abzuthun fleh' du die Gunst der Götter an. ‖ 100 ‖

Welches Werk irgend du beginnst, dessen Vollendung dir gelingt. |

Im Traum wirst eine Kuh du sehn, Rosse und brünstge Ilfen auch. ‖ 101 ‖

3.1.3. Drei, Eins und Drei zuletzt (beim Wurf) deine Würfel gefallen sind. |

Streben nach Geld ist dir im Sinn, der von Natur voll Milde ist; ‖ 102 ‖

Feindschaft üben du nicht vermagst; die Freund' auch sorgen nicht für dich; |

Du bist gut und hast hohes Ziel; doch dadurch geht dein Reichthum hin. ‖ 103 ‖

Später steht Glück für dich in Sicht, Sänft'gung der Schmerzen wird dir sein. |

Als Zeichen hierbei dien' es dir: es war ein Zank in deinem Haus. ‖ 104 ‖

3.1.4. Drei zuerst, Eins dann in der Mitt', und am Schlusse Vier obendrein — |

So fällt für dich ein Lanzenwurf, mit günstgen Eigenschaften, hin. ‖ 105 ‖

Wonne, Gelingen jedes Werks bleibend im Herzen du begehrst; |

Das alles wird schrittweise dir, dem die Pflicht Uebenden, zu Theil. ‖ 106 ‖

Und hege keine Furcht im Sinn, lafs in's Herz dir nicht Kummer ein. |

Ein grofses Werk von günstigen Eigenschaften zu Theil dir wird. || 107 ||
Und daran magst erkennen du's: nach Regenfülle üpp'ge Saat; |
Und im Traume du liebliche Teiche, auch Fische sehen wirst. || 108 ||

3.2.1. Drei, Zwei und Eins zuletzt, dir hier eine giftige Scheere fiel. |
Die Frucht derselben ich dir sag': aufmerksam höre du darauf. || 109 ||
Im Traume[1]) siehst du und bei Nacht mit vielen Wäll'n und Thorbögen |
Die Gandharvastadt[2]); auch zeigt sich noch anderes der gleichen Art. || 110 ||
Dies dien' zur Lösung dir des Sinn's. Dein Werk ist ein verfehltes nun, |
'nen Monat lang schon, sehr böse. Denk dir ein ander Ziel nun aus! || 111 ||
Grofse Schmerzen stehn dir bevor durch Angriff von des Fürsten Seit'. |
Geh' eilig nach 'nem andern Ort, damit dein Leben du erhältst. || 112 ||

3.2.2. Drei, zweimal Zwei, ein vieldeut'ger Wurf dir hiermit gefallen ist. |
Durch Verluste an Gut und Ehr' sind Aufregungen dir bestimmt. || 113 ||
Doch danach wird dir Verein'gung mit Verwandten, Gesundheit, Glück |
Zu Theil werden; auch steht dir noch irgendwelcher Gewinn bevor. || 114 ||
An Gewinn königlicher Ehr[3]) du denkst: auch das hat gute Frucht. |
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: vom Beischlaf hatt'st du ein Gespräch. || 115 ||

---

[1]) das Wahrzeichen steht hier voran, s. v. 37. [2]) die Fata Morgana.
[3]) d. i. solcher Ehren, die von König ausgehen.

3.2.3. Drei, Zwei und Drei sodann dir ein dreifüfs'ger[1]) Wurf gefallen ist. |
Jegliches Glück wird dir allhier, nicht aber irgend jemals Schmerz. || 116 ||
Der Feindschaft Ende, Geldgewinn, Verein'gung mit den Lieben dein, |
Und alles Schmerzes Entlassung steht dir, o Menschenkind, in Sicht. || 117 ||
Auch denke dir dies nicht anders, wenn etwa deine Linke zuckt[2]). |
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: Nachts Stelldichein mit deinem Lieb. || 118 ||

3.2.4. Drei, Zwei und Vier, hiermit dir ein fruchtreicher Wurf gefallen ist. |
Wachsthum im Hause und im Feld, glücklich Fortkommen im Geschäft; || 119 ||
Was irgend du im Geist' ersinnst, das wird zu Theil dir werden all; |
Jedoch auch manche Aufregung und geist'ger Schmerz steht dir bevor. || 120 ||
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: wunde Stellen an Kopf und Bauch; |
(Heut) Nacht wirst du 'nen Zank haben, und einsam liegen dann des Nachts. || 121 ||

3.3.1. Drei, Drei und Eins zuletzt nunmehr dein Paukenwurf gefallen ist. |
Darum denkest du nun an Geld, an Gedeih'n im Hausstand und Haus. || 122 ||
Reichthums-Wachsthum, Kindergewinn, schöner Kleider Gewinn dazu. |
Wende dich an Kuladevî, danach wird dir Vollendung sein. || 123 ||
Als Wahrzeichen dien' dir hierbei: im Traum wirst eine Kuh du sehn |

---

[1]) unklar, worauf sich dies bezieht.

[2]) conjecturell; zu vâma (vâmaç calati?) ergänze ich ûruḥ Hüfte, oder karaḥ Hand. Zucken auf der linken Seite ist beim Manne Unheil bedeutend.

Ohne Kalb, oder mit 'nem Kalb, 'ne weifse oder schwarze auch. || 124 ||

3.3.2. Zweimal Drei, Zwei zuletzt nunmehr deine Würfel gefallen sind. |
Und dein Denken ist schmerzenvoll, die Verwandten drum kehr'n sich ab. || 125 ||
Welches Werk du im Sinne hast, dessen Erlangung wird dir nicht. |
Mach dich auf in ein ander Land, dann wird dir, was du wünschst, zu Theil. || 126 ||

3.3.3. Dreimal Drei dir bei welchem Wurf als Schicksalsfrag' entscheidend fällt, |
Da werden allezeit erreicht die vom Herzen begehrten Wünsch'. || 127 ||
Brauchst nicht zu kümmern dich, Lieber! höchste Liebe wird dir zu Theil. |
Was irgend du im Sinn bedacht, das Alles wird zu Theil dir nun. || 128 ||

3.3.4. Zweimal Drei, Vier sodann ein Wurf, ein kranzartger, gefallen ist. |
Auf Geschäfte dein Sinn dir steht. Mit Freunden und Verwandten dir — || 129 ||
Verein'gung und von allem Schmerz Befreiung steht in Aussicht jetzt. |
Auch wird werden, kein Zweifel dran, früchtetragend das Denken dein. || 130 ||

3.4.1. Drei zuerst, darauf Vier, sodann auch Eins zum Schlusse noch dazu. |
Auf Verehrung der Weisen hin dein Sinn im Herz gerichtet ist. || 131 ||
Günst'ges wird dir zu Theil werden — halt fern Niedergeschlagenheit — |
Freunde, Gewinn an Glücksgütern, höchste Liebe der Deinigen. || 132 ||

3.4.2. Drei zuerst, darauf Vier, sodann auch Zwei zum Schlusse noch dazu. |

Liebe zu deiner Umgebung, Sinnen drum, dir im Herzen liegt, — || 133 ||
Zuwachs an Stand, Kindergewinn, Herzensfreudigkeit auch dazu. |
Und was verlor'n, verdorben dir, das wird dir Alles wieder nun. || 134 ||
Gewinn von Kindern steht in Sicht, die reich an schönen Tugenden[1]). |
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: im Traume wirst du Bäume sehn. || 135 ||

3.4.3. Drei sowohl als auch Vier sodann, und Drei am Schlusse noch dazu. |
Dein Sinnen stehet auf einen hinterlistigen Anschlag jetzt. || 136 ||
Gar lange noch wird diese Zeit der Heimsuchung sich strecken dir. |
Nicht wieder kommt, was dir entging. Nirgends steht Günstiges in Sicht. || 137 ||

3.4.4. Drei zuerst dir, dann zweimal Vier, wie 'n Wagen (rasselnd) fiel der Wurf. |
Alles Werk steht auf's Schönste dir, sicher erreichst du was du wünschst. || 138 ||
Und Befreiung von allem Schmerz steht dir, o Menschenkind, in Sicht. |
Und dies sei dir hier Wahrzeichen: am Kopfe hast du wunde Stell'n. || 139 ||

4.1.1. Vier, zweimal Eins zuletzt sodann, wo sich der Wurf gefallen zeigt, |
Verlust an Geld, am Körper Schmerz, geist'ge Verwirrung wiederholt || 140 ||
Dir war. Schon siebenjähriger Besitz dir noch verloren geht. |
Doch deine Pein vorüber geht, halt fern Niedergeschlagenheit. || 141 ||

---

[1]) lies °sampannaprajâ°.

Denn danach wieder Glück dir winkt, Reichthum, Getreide kommt dir zu; |
Es nahet sich dir Günstiges, Vereinigung mit deiner Sipp'. || 142 ||

4.1.2. Vier, in der Mitte Eins sodann, und Zwei am Ende noch dazu. |
Dein Sinn auf Weiber war gewandt: auch einen Mann hast du im Sinn. || 143 ||
Andern zur Lust begehrst ein Ziel du irgend, doch du merkst es nicht. |
Mit Streit und Geldgewinn steht dir mühvolle Anstrengung in Sicht. || 144 ||
Es zeigt sich keine Frucht für dich, wie sehr du auch verlangen magst. |
Doch warte nur etwas 'ne Weil, dann wird es besser dir ergehn. || 145 ||

4.1.3. Vier, in der Mitte Eins sodann, und Drei am Ende noch dazu. |
Du hast Vermögen jetzt im Sinn. Hohe Stellung dir steht in Sicht, || 146 ||
Und Rückkehr von der Reise[1]) dir, Verein'gung mit den Lieben dein. |
Du erreichest den bedachten Zweck. Von Weibern hatt'st du ein Gespräch[2]). || 147 ||

4.1.4. Vier zuerst, Eins dann in der Mitt', und Vier am Ende noch dazu, — |
Durch Gunst des Schicksals günstig dir gefall'n ist dieser hohe[3]) Wurf. || 148 ||
Dein Sinn richtet auf Menschen sich. Er erfüllt sich in Monatsfrist.
Auch Geldgewinn und Verein'gung mit Verwandten schon in 'nem Mond. || 149 ||
Und Gesundheit am Leibe auch hast wiederholt im Sinn begehrt. |

[1]) ich ziehe jetzt doch die Lesart pravâsâgamanam vor; vgl. indeſs 55.168.
[2]) dies soll dir als Wahrzeichen dienen.
[3]) kûṭa ist hier wohl so aufzufassen.

So wird denn alles dieses dir gar schleunig früchtetragend sein. || 150 ||

4.2.1. Vier zuerst, Zwei dann in der Mitt', und Eins am Schlusse noch dazu. |

Du hast Vermögen ⁰ (wie 146 b.) steht in Sicht. || 151 ||

Und Rückkehr ⁰ (wie 147) ein Gespräch. || 152 ||

Und auch nach diesem Anzeichen wird Alles glücklich gehen nun. |

Begieb dich in der Mütter[1]) Schutz, damit kein Hindernifs entsteht. || 153 ||

4.2.2. Vier und zweimal Zwei, damit hier ein Wurf, Bote (an's Schicksal), fiel. |

Dein Sinn stehet auf Herrenschaft, Armuth waltet im Hause dein, || 154 ||

In fremdem Dienst bist du verwandt. Du suchst im Herzen dir den Tod. |

Nun schon das dritte Jahr hindurch quälst du dich; keine Freud' ist dir. || 155 ||

Und wenn ein andres Werk du thust, auch das wird ohne Frucht dir sein. || 156 ||

Doch üb' nur die Geschlechtsbräuche stetig und ehr' die Hauptgötter! |

Durch Bedienung der Ehrwürd'gen wird dir dann alles Glück zu Theil. || 157 ||

4.2.3. Vier zuerst, Zwei dann in der Mitt', und Drei am Ende noch dazu. |

Dadurch wird Sieg dir, und Gewinn, und Vernichtung der Feinde auch, || 158 ||

Reichthumsgewinn, Gedeihn an Geld, Verein'gung mit den Deinigen, |

Erwerb und Sich'rung, Befried'gung, und Herstellung von Heilungen. || 159 ||

Günstiges sehe ich für dich, das Ueble fortgeschlagen jetzt. |

---

[1]) die göttlichen „Mütter" stehen in nächster Beziehung zu Çiva und seinem Mythenkreise, Petersb. Wört. s. v. — Vgl. noch über sie Wilson Hindu Theatre I, 23, meine Abh. über Omina und Portenta p. 352.

Welches Werk du im Sinne hast, das wird zu Theil dir werden ganz. || 160 ||

4.2.4. Vier und Zwei in der Mitte dann, und Vier am Ende noch dazu. |

Sehr grofse Aufregung fürwahr sich jetzt in deinem Geiste zeigt. || 161 ||

Irgend ein ziemlich schweres Werk, was jetzt im Herzen du bedenkst, |

Das wisse ganz als fruchttragend, als Herzenswonn' bereitend dir. || 162 ||

4.3.1. Vier zuerst, Drei dann in der Mitt', Eins dann am Ende noch dazu, — |

Das ist der allerbeste Wurf, Lastwagen heifst mit Namen er. || 163 ||

Vereinigung mit Verwandten, die da an andern Orten sind. |

Deine Schmerzen dahinschwinden, Günstiges nahet sich dir zu. || 164 ||

In fremden Landen Reichthümer erwerbend kehrest heil du heim. |

Bergbesteigung[1]) im Traume du, einen Berg, 'nen Palast (wirst sehn). || 165 ||

4.3.2. Vier zuerst, Drei dann in der Mitt', und Zwei am Schlusse noch dazu. |

Deine Schmerzen dahinschwinden. Günstiges nahet sich dir zu. || 166 ||

Dein Sinn steht nach 'nem andern Ort. Dessen Erreichung dir gelingt. |

Welches Werk du bei dir bedenkst, das wird zu Theil dir werden ganz. || 167 ||

Um welches Zweckes willen du eine Reise zu thun gedenkst, |

Diesen Zweck auch erreicht habend, wirst du heil wieder kehren heim. || 168 ||

---

[1]) s. v. 52. Es sind hier drei Eventualitäten: 1) du wirst im Traume einen Berg besteigen, 2. 3) du wirst darin einen Berg oder einen Palast sehen. Ebenso erscheinen ja auch sonst hier durchweg die verschiedensten Fälle nackt neben einander gestellt, um eben für möglichst allseitige Vorkommnisse eine Antwort bereit zu haben.

4.3.3. Vier und zweimal Drei, hiermit nun ein besseraūger Wurf dir fiel. |
Reichthum in voller Füll' dir war, Freunde, Söhne, Verwandten auch; || 169 ||
Da kam Uebelthat, mit Schmerzen. Jetzt aber ist das wieder fort. |
So lafs dein Herz denn ruhig sein. Es kommt ja wieder besser nun. || 170 ||

4.3.4. Vier, Drei und Vier, ein fruchtreicher Wurf dir hiermit gefallen ist. |
An welchen Tod du denkest jetzt, der steht dir ja noch nicht bevor. || 171 ||
Was aber du im Geiste denkst: „ob's mir wohl werden wird zu Theil", |
Mit der Zeit wird dir das zu Theil, was du (jetzo) im Sinne hast. || 172 ||

4.4.1. Zweimal Vier, Eins zuletzt, hier ist ein schlimmer Wurf gefallen dir. |
Verwandtenverlust, Heimsuchung, grofse Qualen im Herzen dein. || 173 ||
Auf wen sich dies (dein) Werk bezieht, dessen Stern wird gepeinigt sehr[1]). |
Fünf Tage, 'nen Halbmonat lang hast du Qual; keine Freud' ist dir. || 174 ||

4.4.2. Zweimal Vier, Zwei zuletzt ist dir gefall'n hier ein stierkräft'ger Wurf. |
Wo du ein Werk beginnen magst, trotz aller Müh' es nicht gelingt. || 175 ||
Fruchtlos wird jede Anstrengung, die irgend du hierbei noch machst, |
Darum lassend das frühere, denke ein andres Ziel dir aus. || 176 ||

4.4.3. Zweimal Vier, Drei zuletzt dir hier ein Unglückswurf[2]) gefallen ist. |

---

[1]) wörtlich: wird von den Planeten gepeinigt.

[2]) eig. ein linker Wurf: die linke Seite ist bei Männern die ungünstige (s. 118). Oben in v. 20 erschien vâma indessen in seiner ältern, allgemeinen Bedeutung als: lieb.

Welches Werk du beginnen magst, trotz aller Müh es nicht gelingt. || 177 ||
Dein Leben giebst für Andre du hin, und zwar gänzlich nutzlos doch. |
So nimm denn schnell was andres vor. Dabei wird dir Gedeihen sein. || 178 ||

4. 4. 4. Wo alle die drei Stiergleichen, Hocheinsicht'gen[1]) gefallen sind, |
Welches Werk du beständiglich bedenkst, alleinig, wiederholt, — || 179 ||
Was du begehrst auch, schleunig wird die Vollendung sich nahen dir. |
Heimkehr von deiner Reise schnell, Gewinn an Söhnen ebenso. || 180 ||
Jedes verlornen Dinges auch Wiedergewinn schnell wird dir sein, |
Und zwar schon in 'ner Nachtwache, oder in einem einz'gen Tag. || 181 ||

Ein weltgeehrter Jaina war, ein hochweiser, Garga genannt; |
Der hat verkündet[2]) selbst diese wahre Würfel-Orakelkunst. || 182 ||
Diese Kunst, eine Hochkunde, die Jaina-Weisen wenden an. |
Man theil' sie nur 'nem Reinherz'gen, Edlen mit, der sein Selbst besiegt. || 183 ||

---

[1]) damit ist hier die Zahl, resp. der Wurf: Vier gemeint.
[2]) lies: nirgîrṇeyam.

XVI.

Ueber das Daçakumâra-Caritam, die Fahrten der zehn Prinzen.

(Aus dem Monatsbericht der Königl. Akad. der Wissenschaften. 17. Januar 1859. p. 18-56).

Wilson, dem wir die erste Herausgabe des Daçakumâra (London 1846) verdanken (eine spätere erschien in Calcutta 1850), berichtet in seiner Vorrede, dafs Dandin, der Verf. desselben, von der Tradition in die Zeit des Königs Bhoja (nach Lassen's (19) neuster Berechnung AD. 997-1053 s. Ind. Alt. 3, 844. 1169) gesetzt werde. Da damit der letzte Abschnitt (die Geschichte des Viçruta) in Widerspruch steht, der von Fürsten aus dem Bhojavança, Geschlecht des Bhoja, handelt, also des Bhoja Zeit als der Vergangenheit angehörig bezeichnet, so ist Wilson nicht abgeneigt, denselben, zumal er auch stylistisch vor den übrigen sich markire, als eine spätere Zuthat zu betrachten: oder wenn man dies nicht wolle, müsse man das Werk als unter den unmittelbaren Nachfolgern Bhoja's Ende des 11ten, Anfang des 12ten Jahrhunderts abgefafst betrachten. In der That ist der noch vollständig von mohammedanischer Zerstörungssucht verschonte Zustand Indiens — und zwar gerade auch des westlichen Indiens — der uns in dem Werke entgegentritt, die völlig einheimische Gruppirung desselben in einer spätern Zeit wohl kaum als literarisch möglich zu denken: die Yavana (Moslims) werden nur als Kaufleute, nie als Krieger erwähnt. Insbesondere aber ist es auch die mehrfache Erwähnung der Buddhisten, eines Klosters derselben in Campâ und buddhist. wandernder Schwe-

stern ebendas., wie in Valabhî und Madhurâ[1]), welche ein späteres Datum kaum zuläſst. Aus dem reichen Schatze von Königsnamen der verschiedensten Landstriche Indiens — Mâlava, Magadha, Videha, Lâṭa, Aṅga, Vârâṇasî, Çrâvastî, Dâmaliptâ (Suhma), Kaliṅga, Vidarbha, Açmaka, Vânavâsî, Kuntala, Murala, Ṛicîka, Koṅkaṇa, Sâçikya, Mâhishmatî — läſst sich leider nicht der geringste historische Anhaltspunkt entnehmen, da die Namen jener Fürsten wohl sämmtlich rein erfunden sind[2]), und der einzige etwaige historische Kern des Ganzen die Erinnerung an Kämpfe zwischen den beiden rivalisirenden Staaten des Westens und Ostens, Mâlava und Magadha, zu sein scheint. — Auſser den, wahrschein- (20) lich früheren Darstellungen entlehnten, vier Erzählungen des Mitragupta mag eben der ganze Inhalt des Werkes seine Erfindung der Phantasie des Verfassers verdanken, natürlich unbeschadet, daſs er auch dabei einzelne Züge wie z. B. in der Geschichte des Pramati anderswoher entlehnt hat. Anspielungen auf andere Erzählungen finden sich hie und da zerstreut (z. B. Bezugs der Vâsavadattâ); die bedeutsamste von Allen ist die Anspielung (pag. 118) auf die Geschichte des Kâmapâla in seinen beiden früheren Geburten als Çaunaka und Çûdraka[3]), welche als völlig bekannt vorausgesetzt wird. Die Erfindungsgabe des Verfassers ist übrigens trotz aller Kühnheit doch hie und da etwas einförmig: Annahme der Gestalt des getödteten Feindes durch den Mörder finden wir uns zweimal, bei Upahâravarman und Mantragupta, unterirdische Gänge dreimal, bei Apahâravarman, Arthapâla und Viçruta, ebenso Ergreifung durch die Schaarwache und Liebe

[1]) letztere beiden Stellen gehören indeſs allerdings den wohl aus früheren Darstellungen entlehnten Erzählungen des Mitragupta an, würden also für die Zeit des Daçak. selbst nicht beweiskräftig sein.

[2]) vgl. Lassen Indische Alterth. 3, 850. Lassen nimmt davon (pag. 855. 856) nur die Angaben über die Königsfamilie von Vidarbha aus, für welche er „das Zeugniſs des Dichters Daṇḍin als zulässig bezeichnet“, ohne indeſs anzugeben, welche Gründe ihn dazu bewegen. Diese Angaben sind übrigens gerade in dem letzten Abschnitte enthalten, der möglicher Weise (s. jedoch pag. 311 note 3.) von einem andern Verf. herrührt.

[3]) anders in der Kâdambarî, wo Candramas, Candrâpîḍa, Çûdraka, während hier Çaunaka, Çûdraka, Kâmapâla, die identische Person in drei Existenzen sind.

auf ein Bildnifs oder einen Traum hin mehrmals als Mittel zur Lösung oder Schürzung des Knotens aufgetischt. Das Bild der Gesellschaft, welches sich vor unseren Blicken aufrollt, ist kein sehr schmeichelhaftes: besonders auffällig ist die Fertigkeit im gemeinen Diebstahl, welche mehrere der Helden zeigen (so besonders Apahâravarman), und Betrügereien aller Art, die zur Erlangung eines Mädchens oder dgl. als vollständig in der Ordnung erscheinen. Neben der tiefsten Versunkenheit des Volkes in Aberglauben aller Art erscheinen die zehn Prinzen als vollständig frei davon, keinen Gott und keinen Teufel fürchtend. Daher kommt ihr Erfolg. Wenn der Dichter aufser dem Zweck der Unterhaltung noch einen anderen vor Augen gehabt haben sollte, so könnte es, wie bei Le Sage im Gil Blas und Diable boiteux, nur der sein, zu zeigen, dafs Muth und Klugheit in allen Gefahren den Erfolg sichern: nur müsse man eben über die albernen abergläubischen Vorstellungen der Menge völlig erhaben sein, sie dagegen vollständig zum eignen Vortheil auszunutzen wissen. Im Uebrigen fehlt es den Helden und sonstigen Personen auch nicht an guten Eigenschaften, unter denen besonders unverbrüchliche Treue der Freunde und Liebenden (21) gegen einander, der Diener gegen ihre Herrschaft, insbesondere der Ammen und Zofen gegen ihre Pflegebefohlenen hervorstechend sind. Für die Pflege der Gerichtsbarkeit, öffentlichen Sicherheit (durch die nächtlichen Schaarwachen), wie überhaupt das öffentliche und private Leben der Hindu finden sich höchst interessante Darstellungen und Angaben. Von besonderem Interesse ist z. B. die lange Darstellung in der Geschichte des Apahâravarman von der Erziehung eines zur öffentlichen Tänzerin bestimmten Mädchens, von den Mitteln und Kunstgriffen, durch welche dgl. Schönen bei ihrem ersten öffentlichen Auftreten sich Erfolg (eine Claque, und Bestechung der Kritik) zu sichern pflegten, so wie die ausführliche Beschreibung verschiedener Spiele, wie des Würfelspiels, Hahnengefechts, Ballspiels u. dgl.

Was aber dem Daçakumâracaritam in unsern Augen eine

ganz besondere Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daſs es als das erste Werk seiner Art, das rein in Prosa geschrieben ist, auftritt. Daſs die Vâsavadattâ des Subandhu und die Kâdambarî des Bâṇa ihrem Style nach entschieden später sein müssen, liegt auf der Hand[1]), und es ist somit Wilson's der Tradition folgende Annahme von der Abfassung des Daçakumâra zu Bhoja's oder bald nach dessen Zeit, wohl eher dahin zu modificiren, daſs wir das Werk (und zwar dann unter Abtrennung des letzten Abschnittes) noch vor Bhoja's Zeit, oder wenigstens in die erste Zeit desselben setzen, da von jenen beiden Werken feststeht[2]], daſs sie an seinem Hofe oder resp. bald nach seinem Tode verfaſst wurden. Da übrigens der Inhalt des Daçakumâra darauf abzielt, die schlieſsliche Besiegung eines Mâlava-Königs durch einen Magadha-König darzustellen, so ist eigentlich auch gar nicht abzusehen, wie es an Bhoja's, des Mâlava-Königs Hofe abgefaſst sein könne[3]), für (22) den dieser Inhalt ja eine grobe Beleidigung gewesen sein würde! Es läge die Vermuthung nicht fern, daſs der Umstand, daſs uns Anfang und Ende des Werkes fehlen, hiemit in Zusammenhang stehe, und der Verlust dieser beiden Theile als eine auf Befehl Bhoja's des Mâlava-Königs erfolgte Verstümmelung, resp. Vernichtung anzusehen sei? Dann müſste sich indeſs die Vernichtung noch weiter erstreckt haben, da ja die Besiegung des Mâlava-Vicekönigs wenigstens gerade noch in dem ersten Abschnitte des Werkes selbst erzählt wird! Es müssen also wohl andere Gründe jene Verstümmelung herbeigeführt haben. Im Uebrigen ist der Verlust kein beträchtlicher, da das uns als Einleitung, zum Ersatze der ursprüng-

1) vgl. meine Analysen in Z. der D. M. Ges. 7, 582 ff. 8, 530 ff. [s. Abhh. XVII. XVIII.].

2] über den gegenwärtigen Stand dieser Frage s. p. 312, resp. die Eingänge zu Abhh. XVII. XVIII.

3) auch erscheint der Name des Daṇḍin nicht unter den Namen der Dichter, die im Bhojaprabandha aufgezählt werden. — Woher mag Wilson überhaupt seine Angabe: „tradition affirms the contemporary existence of Daṇḍin and Bhoja Deva" haben? — Wir kennen übrigens jetzt aus Inschriften auch zwei bedeutend ältere Bhoja, im achten Jahrhundert, s. Lassen III, 827. 1169. Sollte der Bhojavança p. 108, 9. 200, 11 etwa auf diese sich beziehen? Dann brauchte der letzte Abschnitt gar nicht erst abgetrennt zu werden.

lichen, gebotene Stück (trotz einzelner Widersprüche, in denen es sich mit dem Inhalt des Werkes selbst befindet) in der Hauptsache jedenfalls den Inhalt der verlornen genuinen Einleitung enthält, auch wesentlich in demselben Style abgefaſst ist. Das Ende freilich, wenn auch dem Inhalt nach leicht zu ergänzen, ist in der That völlig verloren.

[Seit ich Vorstehendes schrieb, hat sich die Frage nach der Abfassungszeit des Daçakumâracaritam erheblich geklärt. Durch F. E. Hall's für die literarische Chronologie der indischen Poesie hoch bedeutsame Vorrede zu seiner Ausgabe der Vâsavadattâ des Subandhu (Calc. 1855–59) nämlich ist die Thätigkeit des Bâṇa, Vfs. der Kâdambarî, wenn auch nicht mit absoluter Sicherheit, so doch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, als in das siebente Jahrh. zu versetzen, ermittelt worden (s. hierüber das im Verlauf bei Abh. XVII Bemerkte). Da nun die Schreibweise und der Styl Bâṇa's sich in der That wohl nur als eine im Verhältniſs zu Daṇḍin sekundäre Literatur-Phase erklären läſst, würden wir hienach für Letzteren etwa in das sechste Jahrh. geführt, zumal wir ja aus demselben Grunde wohl auch noch Subandhu den Vf. der Vâsavadattâ zwischen Beide einzufügen haben, der ja eben seinerseits als eine Uebergangsstufe von Daṇḍin's Stil zu dem des Bâṇa bildend erscheint.

Von einer Beziehung des Daṇḍin zu dem im 10. 11. Jahrh. lebenden Dhârâ-König Bhoja, dem Neffen des Muñja, ist somit vollständig zu abstrahiren, wie ich denn meine Bedenken in dieser Hinsicht auch schon oben mehrfach geltend gemacht hatte. Wir haben resp. bei dem im letzten Abschnitt als in Vidarbha regierend erscheinenden Bhojavança wohl einfach an das im Raghuvança des Kâlidâsa in gleicher Stellung erscheinende Bhojakula zu denken, sei es daſs wir darin nur eine der alten Sage angehörige Fürstenfamilie oder sei es daſs wir darin etwa ein dem Kâlidâsa und dem Daṇḍin gleichzeitiges königliches Geschlecht (s. meine Abh. über die Râm. Tâp. Up. p. 279) zu erkennen haben. Der Name Bhoja-

als Königstitel, resp. Fürstenname, geht von der vedischen Zeit an (s. Aitar. Br. 8, 12) durch alle Phasen der indischen Geschichte hindurch, bis zu dem Dhârâ-Fürsten des 11. Jahrh. hinab (s. Pet. Wört. s. v.), und ist somit aus ihm kein bestimmter chronologischer Anhalt zu entnehmen, vgl. hierüber insbesondere noch Râjendra Lâla Mitra's Abhandlung „Bhoja-Râja of Dhâr and his Homonyms“ im Journ. As. Soc. Beng. 1868 p. 91 ff.[1]). Auch Bâṇa wird ja an den Hof eines Königs dieses Namens, des vriddha-Bhoja, gesetzt (s. Hall Vâsavad. Einl. p. 8. 49).

Es treten somit die sonstigen, aus dem Inhalt des Daçakumâra zu entnehmenden Daten, welche für die Alterthümlichkeit desselben sprechen (s. oben das über die Stellung der Yavana und die der Buddhisten Bemerkte), nunmehr in ihr volles Recht ein, das ihnen bisher durch die Nennung des Bhojavança im letzten Abschnitt verkümmert schien, wenn man denselben nicht direkt von den vorhergehenden Abschnitten abtrennen wollte. Das sechste Jahrh. ist resp. vortrefflich geeignet als Schauplatz der in dem Werke geschilderten Lage Indiens.

Und hierzu stimmt denn auch noch Folgendes.

Râjaçekhara, dessen eigne Zeit freilich bis jetzt nur in so weit bestimmt ist, dafs er vor dem ihn citirenden Bhoja-

[1]) das daselbst publicirte Facsimile des zweiten (prosaischen) Theiles jener Inschrift aus Thaneswar, in welcher ein Bhoja (ganz sicher scheint mir diese Lesung übrigens nicht) als pâdânudhyâta, d. i. rechtmäfsiger Nachfolger (ob Sohn? ist damit wohl nicht gegeben? s. Pet. Wört. s. v.) eines Râmacandra (?), resp. als samvat 279 regierend erscheint, zeigt dieses Datum allerdings ziemlich deutlich, so dafs darüber kein Zweifel wohl bestehen kann. Ebenso deutlich zeigt aber auch der Charakter der Schrift, dafs hierbei keinesfalls an die gewöhnliche samvat-Aera gedacht werden kann, wie ich dies bereits in der Z. der D. M. Ges. 9, 630 ganz mit Recht monirt hatte, sondern eine andere, einstweilen noch ungewisse Aera zu Grunde liegt, worin mir Râj. L. Mitra ja auch nun beistimmt. Und zwar scheint mir allerdings die Schrift sogar bereits mit einer sehr entschiedenen „tendency to merge into the modern Devanâgarî“ behaftet, wogegen der ja doch nur angeblich „archaic character of some of the names Jatula, Vajraṭa“ nichts besagen will. — Ich bemerke hierzu noch, dafs Râmacandra (? so liest Râj. L. M.) der Inschrift nach keineswegs direkt auf Devarâja folgt, wie es in der auf pag. 97 gegebenen Königsliste irrig heifst. Devarâja wird nämlich auf Z. 14 des ersten (poetischen) Theiles der Inschrift erwähnt. Darauf folgen aber noch sechs unentzifferbare Zeilen (Z. 16-21) und erst auf der ersten Zeile des zweiten (prosaischen) Theiles der Inschrift wird Râmacandra (?), resp. sein Nachfolger Bhoja (?), erwähnt (s. J. As. Soc. Beng. 1853 p. 673 ff.).

deva, dem Vf. des Sarasvatîkanthâbharana, also [1]) nach Munja's Zeit, resp. nach dem 10. Jahrh., lebte [2]), erwähnt bei Gelegenheit einer Aufzählung berühmter Dichter auch den Dandin, und zwar nach Kâlidâsa, zwischen Subandhu und Bâna (s. Hall am a. O. p. 20. 21). Nach Aufrecht Catalogus 124b. erwähnt er resp. „tria Dandinis opera" (die Stelle findet sich in Çârngadhara's Anthologie [3]) Cap. 6); leider ist nicht angegeben, welche drei Werke damit gemeint sind, vermuthlich doch aufser dem Daçakumâra auch das zweite grofse Werk, das wir jetzt noch unter Dandin's Namen haben, und welches uns in der Bibl. Ind. seit Kurzem (1863) edirt vorliegt, das poetische Lehrbuch: kâvyâdarça.

Leider enthält auch dieses Werk keine specielleren Daten, welche die Zeit der Abfassung näher bestimmten. Nur zweierlei ergiebt sich in Bezug auf dasselbe: 1) geht aus 1, 38 (s. Hall am a. O. p. 19. 23) die Existenz der Brihatkathâ [4]), des bekannten Fundamentalwerkes des später daraus entstandenen Kathâsaritsâgara, hervor und zwar als in einem Volksdialekt (bhûtabhâshâmayî) abgefafst: und dies erklärt uns denn ganz ungezwungen die mehrfache Beziehung, die sich im Daçakumâra (s. p. 54. 55. 100 bei Wilson) auf Stoffe findet, die im Kathâsarits. behandelt vorliegen: diese Beziehung beweist somit nichts für etwaige Posteriorität des Dandin nach Somadeva; und 2) ist das Factum, dafs sich vom kâvyâdarça eine tibetische Uebersetzung vorfindet, die in den Tandjur (als nro. 3626) aufgenommen ist, wie denn auch ein ausführlicher tibetischer Comm. dazu vorliegt (s. Schiefner über die logischen und grammatischen Schriften im Tandjur

[1]) s. Aufrecht Catalogus p. 209 a. und Maheçacandra in der Vorrede zu seiner Ausgabe des kâvyaprakâça (Calc. 1866) p. 18 n.

[2]) Mâdhava in seinem samkshepa-Çamkarajaya macht ihn zum Kerala-König und läfst ihn gleichzeitig mit Çamkara leben, s. Aufrecht Catalogus 254b. 255. 258a. und s. ibid. 124b.

[3]) nach Hall am a. O. p. 48 abgefafst AD. 1363. — Von einer Dichterin Vijjikâ findet sich bei Çârngadhara nach Hall am a. O. ein Vers vor, in welchem sie „intimates of Dandin, that he had not known her"; da ihre Zeit indefs unbekannt ist, so läfst sich hieraus kein weiterer Schlufs ziehen.

[4]) vgl. hierzu auch die Anspielung in 2, 280. 281.

p. 18 und in den Ind. Stud. 8, 466-7), wohl seinerseits als ein ferneer Beweis für die verhältnifsmäfsige Alterthümlichkeit Dandin's zu den schon im Bisherigen gegebenen hinzuzufügen.

Es ist endlich noch zu erwähnen, dafs sich in Somadeva's Kathâsaritsâgara Cap. 69-103 geradezu eine Art Nachbildung des Rahmens des Daçakumâra vorfindet (vgl. Wilson Sel. Works 4, 151. 152 ed. Rost), freilich unter Verschiedenheit der Namen der zehn kumâra und unter Anführung anderer Details im Einzelnen: aber der Rahmen selbst ist unbedingt identisch und auch in den Einzelnheiten finden sich denn doch mehrfache Anklänge. Sollte etwa schon in der Bṛihatkathâ selbst ein ähnliches Motiv zur Verwendung gekommen sein, das dann von Daṇḍin selbstständig auf seine Weise benutzt worden wäre, während Somadeva sich etwa specieller an die Darstellung der Bṛihatkathâ angeschlossen hätte?

Woher Colebrooke misc. ess. 2, 178 (Vorrede zum Hitopadeça 1804) die Angabe hat, dafs Daṇḍin „by Kâlidâsa himself (if tradition may be credited) next to the fathers of Indian poetry Vâlmîki and Vyâsa" gestellt (ranked) worden sei, ist mir unbekannt.

Von den nicht gerade zahlreichen literarischen Angaben, die sich im Daçakumâra selbst finden, verdient etwa Folgendes eine besondere Hervorhebung. Unter den auf p. 16 bei der Erziehung der zehn kumâra genannten Unterrichtsgegenständen wird u. A. auch des Kâmandakîyâdinîtipaṭalakauçalam gedacht, womit offenbar ein Werk nach Art des in der Bibl. Indica publicirten Kâmandakîya nîtiçâstra gemeint ist. — Auf p. 69 wird Karṇîsuta als Lehrer in der Kunst zu stehlen (steyasûtrapravartaka, schol.) aufgeführt (vgl. noch pag. 95, 2). In der Mṛichakaṭî (p. 46 ff.) wird dieses edlen Lehrmeisters nicht gedacht, obschon die dortige Gelegenheit, wo Çarvilaka die Kunstgriffe seines Metiers so ausführlich schildert, sich dazu trefflich geeignet hätte. Sollte dies etwa als ein Zeichen für das höhere Alter dieses Drama's verwandt werden können? Eigentlich zeigen die Verhältnisse zur Zeit

desselben grofse Aehnlichkeit mit denen, die im Daçakumâra geschildert werden; dieselbe Spielwuth, Hetärenwirthschaft und Diebeskunst[1]); doch ist die Moral im Daçak. fast noch etwas tiefer gesunken, da ja sogar die 10 kumâra Dieberei treiben (Çarvilaka ist freilich auch von guter Herkunft, wie daraus hervorgeht, dafs er Sanskrit spricht; direkt als Brâhmaṇa ist er indefs, blos auf 65, 9 hin, wohl gerade nicht aufzufassen?). — Beachtung verdient die specielle Beziehung auf das Ritual des Atharva-Veda (p. 94. 108). — Dhanvantari erscheint p. 138 als Muster eines Arztes. — Nach p. 183 gab es damals ein Werk über daṇḍanîti, policy, in 6000 çloka, das als von dem âcârya Vishṇugupta (Câṇakya) für den Maurya (Candragupta) zusammengestellt galt (s. oben p. 255). — Als tantrakâra (die sich aber doch selbst nicht rein halten konnten) werden auf p. 186 Çukra, Âñgirasa, Viçâlâksha, Bâhudantiputra, Parâçara (s. oben p. 255) genannt.

Die folgende Analyse des Inhalts ist zunächst bestimmt, auf dies bei uns noch ziemlich unbekannt gebliebene Werk des Daṇḍin auch in weiteren Kreisen aufmerksam zu machen und im Allgemeinen darüber zu orientiren. Vergleichungen mit abendländischen Erzählungen anzustellen, habe ich mir einstweilen versagt.

Râjahaṅsa, König von Magadha (Süd-Behar), ward durch Mânasâra König von Mâlava mit Krieg überzogen, und floh besiegt in den Vindhya-Wald, wo ihm seine Gemahlin den Râjavâhana gebar. Der Prinz ward mit neun verschiedenen Knaben gleichen Alters erzogen, die sich in zum Theil höchst wundersamer Weise in dem Zufluchtsort des Râjahaṅsa zusammengefunden hatten. Sieben derselben waren die Söhne von Ministern desselben, zwei die Kinder seines in seinen Unfall verwickelten und des Thrones ebenfalls verlustig gegangenen Freundes, des Königs von Videha (Nord-Behar).

---

[1]) auch dieselbe Beziehung auf die Erzählungsstoffe der Bṛihatkathâ? Mṛich. p. 67, 20.

Nachdem ihre Erziehung mit dem sechszehnten Jahre vollendet, gehen sie alle zehn zusammen in die Welt. Râjavâhana trennt sich heimlich von den Andern, um einem seinen Schutz erbittenden Brâhmanen beizustehen. Das Wiederfinden der Freunde, die sich trennen um (23) ihn zu suchen, und die Erzählung dessen, was ihnen in der Zwischenzeit begegnet, bildet den Inhalt des Werkes.

Der Erste, der mit Râjavâhana wieder zusammentrifft, in einem Lustgarten nämlich, wo derselbe ausruht, ist Somadatta, der mit einem stattlichen Zuge herbeikömmt und, seinen Prinzen erkennend, alsbald aus seiner Sänfte steigt, und freudig herbeieilend seine Füsse umfasst. Somadatta hat mit Hülfe den Dieben, zu denen er unschuldiger Weise in's Gefängniss geworfen war, dem König von Lâṭa (*Λαρικη*) Mattakâla viel Schaden zugefügt, ihn zuletzt im Kampfe getödtet, und sich so die Vâmalocanâ, Tochter des Vîraketu, Königs von Pâṭali, zur Gemahlin erworben, die ihr Vater wider seinen Willen Jenem hatte als Braut überlassen müssen. Er befindet sich (p. 27) auf dem Wege zu dem Mahâkâla-Tempel des Çiva[1], wohin er mit seiner Gattin zu pilgern gedachte, um über des Prinzen Geschick Beruhigung zu erhalten. — Während noch Beide durch das Wiederfinden beglückt sind, kommt auch noch ein anderer der zehn Genossen, Pushpodbhava, hinzu, der hocherfreut bewillkommnet wird und seine Geschichte dann ebenfalls erzählt. Im kühlen Schatten am Fusse eines Berges gelagert, hatte er einen Mann aufgefangen, der sich, den Tod suchend, von der Höhe desselben stürzte, und sich dann als sein Vater Ratnodbhava ergab: derselbe hatte nämlich vormals, als Kaufmann herumschweifend und von der Kâla-Yavana-Insel (pag. 28 ult.) eine Kaufmannstochter heimführend, mit dieser seiner schwangeren Gattin Schiffbruch gelitten, dieselbe dabei verloren, und war nun nach 16jährigem ver-

1] „Mahâkâla was one of the twelve Siva-Lingas, which were in high repute about the time of the Mohammedan invasion" Wilson introd. p. 11. (eine Aufzählung derselben s. in meinem Verz. der Berl. S. H. p. 347). Offenbar erscheint dieser in Avantikâ gelegene Tempel hier noch als in voller Blüthe stehend: ebenso wie im Meghadûta (v. 35).

geblichem Suchen zu jener That der Verzweiflung geführt worden. In ähnlicher Weise rettete Pushpodbhava auch unmittelbar darauf eben diese seine Mutter, die damals durch ihre Dienerin gerettet worden war und, nachdem sie den Verlust ihres Gatten und ihres durch Schuld der Dienerin damals bald nach ihrer Rettung verlorenen Sohnes 16 Jahre lang ertragen hatte, jetzt eben sich in das Feuer stürzen wollte, um ihre Leiden zu enden. Er führte darauf seine wieder vereinigten Eltern mit einer Caravane nach Ujjayinî, wo ihm Bandhupâla, der Vater eines Freundes, durch Augurien über Râjavâhana's Geschick Auskunft verspricht (p. 31). Dort verliebte er sich in die Kaufmannstochter Bâlacandrikâ, die durch (24) die Bewerbungen des grausamen Dâruvarman, eines Schwestersohnes des Mânasâra und zweiten Statthalters in Ujjayinî, verfolgt ward. Auf Pushpodbhava's Rath gab sie vor, dafs ein böser Dämon (Yaksha) sie zu Zeiten besessen halte, und dafs sie nur dem gehören wolle, der denselben zu vertreiben im Stande sei. Da Dâruvarman sich hierdurch nicht abschrecken liefs, sondern auf seinem Begehren bestand, begleitet Pushpodbhava, als erste Dienerin des Mädchens verkleidet, dasselbe zu dem Gemache des Fürsten hin und tödtet ihn daselbst mit Faustschlägen und Fufstritten. Sein Tod wird von dem schon vorher auf den Ausgang neugierigen Volke dem bösen Yaksha zugeschrieben, und als eigene Schuld des Fürsten angesehen. Pushpodbhava, der in seiner Verkleidung ohne Verdacht zu erregen entkommt, heirathete wenige Tage darauf die Bâlacandrikâ. Auf die Anweisung des Bandhupâla, der ihm für heute das Wiederfinden des Râjavâhana vorhergesagt, hat er sich hieher aufgemacht, und nimmt nun den Prinzen, der den Somadatta zu seiner Mahâkâla-Pilgerfahrt entläfst (p. 35)[1], bei sich in seinem Hause in Avantikâpura auf, denselben für einen geschickten Brâhmana ausgebend. — Da sieht denn der Prinz einstmals in einem Garten die Avantisundarî, Tochter seines väterlichen Feindes,

1] es war hiernach der Tempel des Mahâkâla nicht in Avantikâpura (Ujjayinî) selbst befindlich, sondern wohl in der Nachbarschaft gelegen.

des Mânasâra, und Beide werden von der flammendsten Liebe zu einander ergriffen, indem die Erinnerung in ihnen erwacht, dafs sie bereits in einer früheren Existenz einander angehört haben. Die Ankunft ihrer Mutter trennt das kaum begonnene Gespräch. Bâlacandrikâ aber dient dem vor Liebessehnsucht verschmachtenden Paare als gegenseitige Liebesbotin. Ein Zaubermeister, den der Prinz von ungefähr, in jenem Garten herumstreifend, antrifft, bietet ihm seine Dienste an, und verspricht ihm für den nächsten Tag bereits Vereinigung mit seiner Geliebten. Mit grofsem Pompe zieht derselbe dann vor des Königs[1]) Palast und erbietet sich, nachdem er viele andere Kunststücke gezeigt, ihm die Hochzeit seiner Tochter (p. 47, 7) mit einem jungen Prinzen vorzuführen. Während alle Zuschauer dies für ein Gaukelstück, wie die bisherigen halten, findet dann die Vermählung der Bei- (25) den, gemäfs vorher getroffenen Verabredungen, wirklich vor den Augen des ganzen Hofes statt, und während die übrigen Zaubergestalten zerfliefsen, gelangt der Prinz unentdeckt mit seinem Liebchen in das Frauengemach, wo er sie zunächst mit wundersamen Erzählungen ergötzt.

Hiermit schliefst die den fehlenden Anfang des Werkes zu ersetzen bestimmte Einleitung. Das Werk selbst beginnt nun wie folgt (p. 49).

Die Prinzessin drückt ihr Entzücken über seine Erzählungen aus, und belohnt ihn mit dem Einzigen, was sie dafür bieten könne, dem Kufs ihrer Lippen und dem vollsten Ausdruck ihrer Liebe. Beim Erwachen findet sie die Füfse des Prinzen durch eine silberne Kette umstrickt. Im Schreck hierüber schreit sie laut auf, und in der dadurch im Harem entstandenen Aufregung dringen die Wächter herein, sehen den Prinzen, und melden es dem König Caṇḍavarman. Der kommt sofort herbei, erkennt in dem Prinzen den Freund des

[1]) damit ist Mânasâra gemeint, der, obwohl er nicht mehr regiert, doch noch den Titel Mâlavendra führt.

Pushpodbhava, welches Letztern Frau den Tod seines Bruders Dâruvarman verschuldet hatte, und beschliefst ihn pfählen zu lassen. Der Einspruch beider Eltern der Prinzessin, des alten Mânasâra, der die Regierung bereits lange niedergelegt hatte, und der Mahâdevi, denen Beiden der Prinz seiner Schönheit wegen als Schwiegersohn willkommen ist, nöthigt indefs den Candavarman, der eben nur Vice-könig ist, wenigstens zum Aufschub, und zum Einholen bestimmter Befehle von dem regierenden Könige Darpasâra (dem Bruder der Prinzessin), der sich gerade auf einer Bufsfahrt abwesend befindet. Râjavâhana wird mittlerweile auf Befehl des Candavarman in einen Käfig gesperrt, und darin auf einem Kriegszuge gegen den König von Anga, Sinhavarman, der dem Cand. seine Tochter Ambâlikâ nicht zur Frau geben will, mitgeschleppt. Der Anga-König wird bei einem Ausfalle (aus Campâ) gefangen genommen: die Hand seiner Tochter soll ihm das Leben retten. Zugleich kommt von Darpasâra der Befehl, den gefangenen Galan seiner Schwester ohne Rücksicht auf die Bitten des kindischen Vaters hinzurichten, und sie selbst nebst ihrem jüngeren Bruder Kîr... (26) ...tiarm einzusperren. Als dem gemäfs am andern Morgen Râjavâhana vorgeführt wird, um einem wüthenden Elephanten zum Zerstampfen vorgeworfen zu werden, löst sich plötzlich die silberne Kette von seinen Füfsen, nimmt die Gestalt einer schönen Fee (Apsaras) an, die sich verneigend ihm das Wunder der Verwandlung also erklärt. „Ihr Halsband sei ihr einst, als sie in den Lüften mit einem Flamingo spielte, entglitten und einem büfsenden Einsiedler auf den Kopf gefallen, durch dessen Fluch sie dann für eine bestimmte Zeit zur Kette geworden, und so in den Besitz eines Geistes (Vidyâdhara) gekommen sei. Dieser nun, dem Darpasâra seine Schwester als Braut zugesagt hatte, habe damals, als dieselbe mit dem Prinzen das Lager getheilt, dies erschaut und zur Rache ihm die Füfse mit der Kette gebunden. Jetzt aber sei ihr Fluch zu Ende, und sie stehe zu seinen Diensten." Der Prinz entläfst sie hocherfreut, indem er ihr aufträgt, sein Liebchen zu

trösten. Da erhebt sich plötzlich ein Tumult: Caṇḍavarman sei im Beginn der Hochzeitsfeierlichkeiten von einem Fremden erschlagen worden, der mit gewaltiger Wuth um sich hauend den Palast mit Leichen fülle. Der Prinz benutzt die Verwirrung, stößt den Wächter des wüthenden Elephanten, der ihn zu zerstampfen bestimmt war, von demselben herunter, schwingt sich selbst hinauf und eilt damit dem Palast zu, wo er den kühnen Mann, der die That gethan, mit lauter Stimme aufruft, sich zu ihm zu flüchten. Es geschieht, und derselbe ergiebt sich als des Prinzen Freund Apahâravarman. Beide vertheidigen sich nun tapfer gegen die Diener des erschlagenen Fürsten, bis ihnen die plötzliche Ankunft fremder Schaaren Hülfe bringt, welche sich als die Truppen ergeben, die dem Aṅga-Könige von Seiten der Herrscher von Videha, Vârâṇasî, Çrâvastî, Dâmaliptâ, Kâliṅga und Vidarbha, unter der Anführung der übrigen Freunde des Prinzen, zur Hülfe gegen den Mâlava-Fürsten geschickt worden waren. Der Aṅga-König wird natürlich sofort befreit. Die Wiedervereinigung aller Freunde erregt den größten Jubel, und jeder erzählt nun der Reihe nach, wie es ihm ergangen sei. Zunächst Apahâravarman, der Königssohn von Videha:

(27) Cap. 2 (p. 59). Derselbe war damals, nach dem Verschwinden des Râjavâhana, diesen suchend im Aṅga-Lande umhergeirrt, und daselbst zu einem in hohem Rufe der Weisheit stehenden Einsiedler Marîci in der Nähe von Campâ gepilgert, um Auskunft von ihm zu erhalten. Den fand er aber damals seinerseits in bitterer Noth, in die er durch die Hetäre Kâmamañjarî gerathen war, welche in Folge einer Wette, ihn mit ihren Liebesnetzen bestricken zu können, dies in der listigsten Weise durchgeführt, und nachdem sie ihn berückt, mit Spott und Hohn wieder heimgeschickt hatte. Bei ihm übernachtet habend, trifft er am andern Morgen vor der Stadt ein zweites Opfer der Fallstricke der Hetäre in hellen Thränen, eines reichen Kaufmanns Sohn nämlich, Virûpaka genannt (von seiner Häßlichkeit), der nach dem Verlust seines ganzen Vermögens, das er an sie verschwendet, bud-

dhistischer Mönch geworden war, sich aber nach dem brah-manischen Glauben seiner Väter zurücksehnte. Nachdem er ihn durch das Versprechen, dafs die Hetäre ihm all das Seine wieder herausgeben werde, getröstet hat, begiebt er sich in die Stadt, gewinnt daselbst in einem Würfelspielhaus einem hochmüthigen Spieler 16000 Dînâra ab, und erwirbt sich durch Verschenkung der Hälfte des Gewinnstes Ruhm und Freunde. In der Nacht macht er sich, nach allen Regeln des Diebes-handwerkes (wie sie von Karnîsuta gelehrt sind p. 69, 12) aus-gerüstet, auf, um durch einen Einbruch sich noch mehr Reich-thümer zu verschaffen. Unterwegs trifft er auf ein schönes, junges Mädchen, das von ihm angeredet sich als eine Kauf-mannstochter Kulapâlikâ zu erkennen giebt, die zu ihrem Ge-liebten flieht, dem Dhanamitra, dem sie früher von ihrem Vater versprochen war, der aber arm geworden ist, weshalb sie jetzt einen Andern, den reichen Arthapati, heirathen soll. Der Prinz erbietet sich mitleidsvoll sie ihrem Geliebten zu-zuführen. Die Schaarwache, welche gerade herbeikommt, wird getäuscht, indem er sich als eben von einer Schlange gestochen todt stellt und das Mädchen sich für seine trost-lose Gattin ausgiebt. So der Gefahr der Festnehmung durch die Wache entronnen, gelangen sie glücklich zu Dhanamitra, der durch den Edelmuth des Prinzen gerührt sich ihm in inniger Freundschaft zu eigen giebt. Nachdem sie berath-schlagt, was (28) zu thun sei, bringen sie zunächst das Mädchen wieder heim, rauben mit ihrer Hülfe das Haus ihres Vaters aus, und verstecken die Beute. Mit der Schaarwache zusammentreffend besteigen sie einen Elephanten, der am Wege schlummerte, werfen den Treiber herunter, schlagen die An-griffe der Wache zurück, beschädigen darauf durch das wü-thende Thier das Haus des Arthapati, lassen sich in einem Wäldchen, die Zweige der Bäume ergreifend, von demselben herunter, und legen sich, heimgekehrt in Dhanamitra's Haus, daselbst zur Ruhe. Die Hochzeit der Kulapâlikâ wird so zunächst um einen Monat verschoben. Auf die Anweisung des Prinzen begiebt sich Dhanamitra sodann zum Könige mit

einem ledernen Säckel[1]), der ihm in dem Walde von einem Büfser geschenkt worden sei, als er sich eben aus Verzweiflung über den Verlust seiner Braut habe das Leben nehmen wollen, und der in den Händen von Kaufleuten oder Hetären die Kraft besitzen solle, alle Morgen mit Gold gefüllt zu sein, vorausgesetzt, dafs dieselben vorher all ihr Besitzthum vertheilt, das unrechtmäfsig Erworbene dem wahren Eigenthümer zurückgegeben, das rechtmäfsig Erworbene an die Götter und Brâhmanen verschenkt hätten. Der König sichert ihm für den Besitz seinen Schutz zu. Dhanamitra beginnt sein früheres freigebiges Leben und füllt nächtlich den Säckel mit dem gestohlenen Gute. Als der Vater der Kulapâlikâ davon hört, dafs Dhanamitra wieder reich geworden sei, kommt er von selbst, ihm seine Tochter wieder anzubieten. — Da geschah es, dafs in diesen Tagen Râgamañjarî, die jüngere Schwester der Hetäre Kâmamañjarî, zum ersten Male vor dem Publikum im Concert und Tanz auftrat. Der Prinz verliebt sich in sie zum Hinsiechen, und da sie fest entschlossen ist nur um Liebe, nicht um Geld, und zwar nur als Gattin sich hinzugeben, die Ihrigen dagegen nur für Gold ihre Einwilligung dazu ertheilen wollen, erreicht er Beides, indem er ihnen durch Vermittlung einer buddhistischen Bettelschwester (79, 11) den Glücks-Säckel zu stehlen verspricht, und auch, mit Wissen des Dhanamitra, wirklich übergiebt. Er läfst zugleich durch einen in seinem Solde ste- (29) henden Freund des Arthapati den Dhanamitra gröblich beleidigen, und auf dessen Klage steckt dann der König den Arthapati in's Gefängnifs, um für die Schmähungen Jenes, der sich auf des Prinzen Befehl aus dem Staube gemacht hat, einzustehen. Die Hetäre sodann, in dem Eifer den Glückssäckel recht bald zu probiren, giebt nicht nur, um den Vorbedingungen dazu zu genügen, dem Virûpaka all das Seine zurück, der nun zu dem brahmanischen Glauben zurückkehrt, sondern theilt auch all das Ihrige in der auffallendsten Weise

[1]) vgl. des Fortunatus Glückssäckel: doch ist hier die Darstellung in so fern witziger, als die Kraft des Säckels hier als eine nur erlogene erscheint.

aus. Auf des Prinzen Anordnung geht Dhanamitra zum König, und theilt ihm seinen Verdacht mit, daſs sie eben wohl in dem Besitze seines Säckels sein möge, da sie, die bisher so geizig, auf einmal so verschwenderisch geworden sei. Sie wird darauf mit ihrer Mutter eingezogen, und giebt auf den Rath des Prinzen den Arthapati als denjenigen an, der ihr den Säckel geschenkt habe: derselbe wird darauf, da er ohnehin schon in schlechtem Rufe steht, zum Tode verurtheilt, auf Dhanamitra's Bitten indeſs vom Könige nur mit Einziehung seines Eigenthums und Verbannung bestraft. Einen Theil seines Vermögens erhält die Hetäre, die den Säckel herausgeben muſs, vom Könige zum Ersatz für das, wie er meint, im Glauben an den rechtmäſsigen Besitz des Säckels von ihr verschwendete eigene Vermögen. Hierauf endlich findet die Hochzeit des Dhanamitra statt. — Bei allem Glücke, welches nun auch Apahâravarman im Besitze seiner Râgamañjarî genoſs, setzte er doch seine Diebeskunst in einem solchen Grade in Thätigkeit, daſs, wie es heiſst, „die früher reich waren nun an den Thüren Derer bettelten, welche, früher arm, durch die von ihm gestohlenen und wieder verschleuderten Reichthümer reich geworden waren.“ Bei einem dgl. nächtlichen Ausgange ward er aber von der Schaarwache nach tapferem Widerstande verwundet und gefangen. Um nicht auch die Seinigen in sein Unglück zu reiſsen, bricht er, kurz entschlossen, in Gegenwart der Wache, gegen eine treue Dienerin Çrigâlikâ, die ihm gefolgt war, in die bittersten Schmähungen gegen dieselben aus, als ob sie ihn betrogen und verrathen hätten, und er nun aus Rache dem Dhanamitra den Säckel und der Râgamañjarî ihre Juwelen gestohlen habe. Die schlaue Dienerin geht darauf ein und (30) weiſs durch ihr Klagen ihn scheinbar zu erweichen, so wie von der Wache zu erlangen, daſs er ihr in's Ohr den Platz nennen darf, wo er die gestohlenen Juwelen versteckt habe, was er natürlich aber zu andern Aufträgen benutzt. Im Gefängnisse dann von dessen Aufseher Kântaka, einem jungen, eitlen Laffen, mit achtzehn Torturen bedroht, wenn

er den Säckel nicht herausgebe, stellt er sich fortwährend als vom bittersten Hafs gegen Dhanamitra erfüllt und weigert sich dessen. Letzterer wendet sich mittlerweile, durch Çrigâlikâ unterrichtet, an den König, und bittet ihm, in Anbetracht bisheriger Freundschaft für den Uebelthäter, um Verschonung desselben mit weiterer Strafe, falls er nur den Säckel wieder herausgäbe: Çrigâlikâ aber vermittelt gleichzeitig, den weiteren Aufträgen gemäfs, die ihr der Prinz gegeben, um für alle Fälle möglichst sicher zu gehn, zwischen Râgamañjarî und der Tochter des Königs, Ambâlikâ, durch reiche Geschenke an deren Wärterin, ein inniges Freundschaftsbündnifs. Es gelingt ihr sodann, durch verschiedene Listen, in Kântaka den Glauben zu erwecken, dafs die Königstochter in ihn verliebt und er zur Thronfolge bestimmt sei; er möge sich doch durch einen unterirdischen Gang den Weg zu ihrem Gemache bahnen. Als er bereitwillig darauf eingeht, und ihr den Dieb des Säckels als denjenigen nennt, den er zum Aushöhlen des Ganges verwenden wolle, räth sie ihm, denselben nach gethaner Arbeit bei Seite zu schaffen, um des Geheimnisses sicher zu sein. Er sendet sie dann selbst ab, um mit dem Apahâravarman Verabredung zu treffen, den sie nun dabei von Allem unterrichtet, was sie gethan hat. Seiner Fesseln entledigt, macht sich derselbe bald an's Werk, das ihm trefflich gelingt, tödtet darauf den Kântaka, der ihn, gegen den geleisteten Schwur ihn frei zu lassen, wieder in Bande schlagen will, mit dessen eigenem Schwerte, und beschliefst nun den Gang für sich selbst zu einer Beraubung des Harems zu benutzen. Der Anblick der auf ihrem Lager schlummernden Königstochter vertreibt ihm aber, daselbst angelangt, alle dgl. Gedanken und erfüllt sein Herz mit Sehnsucht nach ihrem Besitze. Der Gefahr wegen, die eine Ueberraschung der unvorbereiteten Jungfrau mit sich führen würde, weifs er sich indefs doch so weit zu bezähmen, dafs er (31) nur ein Bildnifs ihrer selbst, wie sie auf dem Lager ruht, und das seinige, wie er zu ihren Füfsen gesunken bittend die Hände faltet, nebst einem seine Liebe schildernden Spruche

auf ein da befindliches Pastell malte. Durch den Gang in's Gefängnifs zurückgekehrt, unterrichtete er einen Mitgefangenen daselbst, Siṅhaghosha, von dem Plane und dem Tode des Kântaka, und verliefs dann dasselbe nebst der Çrigâlikâ, trifft aber sogleich auf die Schaarwache, der er nur dadurch entgeht, dafs er sich verrückt stellt, während Ç. sich als seine Mutter ausgebend die Wächter ihn zu fahen bittet. So entkommen Beide ohne Verdacht zu erregen, er indem er fortrennt, sie indem sie ihm wehklagend nachläuft, und gelangen so zur Râgamañjarî, die er für die lange Trennung und Angst durch seine Liebkosungen den Rest der Nacht entschädigt, am Morgen erst sich zu Dhanamitra begebend. Siṅhaghosha wird am andern Tage von dem Könige, dem er den ruchlosen Plan des dabei umgekommenen Kântaka mittheilt, an dessen Stelle zum Gefängnifsaufseher gemacht, und verstattet nun dem Apahâravarman vermittelst des Ganges häufigen nächtlichen Zugang zu der in Folge des Bildes in Liebe zu Diesem erglühten Königstochter. Bald darauf begann die Belagerung der Stadt durch Caṇḍavarman, deren Verlauf und Ende wir bereits kennen. Als dieser Fürst eben im Begriff war die zitternde Hand der Ambâlikâ, dem Âtharvaṇa-Ritus (94, 13) gemäfs, vor dem Feuer als Zeugen zu erfassen, erschlug ihn Apahâravarman, trug die erschreckte Maid durch das Gedränge rasch fort in dem Harem, unter dem Schutze des Dhanamitra, der mit Begleitern in der Nähe war, und leistete dann, wie wir gesehen, dem ihm Hülfe verheifsenden Rufe des Râjavâhana Folge.

Cap. 3. (p. 95). Der zweite, der seine Geschichte erzählt, ist Upahâravarman, des Vorigen Bruder. Er war, auf seinem Suchen, nach seines Vaters Reich Videha gekommen. In einem Tempel von Mithilâ von einer alten Büfserin freundlich aufgenommen frägt er theilnehmend nach dem Grunde ihrer Thränen. Sie erzählt ihm dann das harte Geschick seiner eignen Eltern, (des Prahâravarman und der Priyamvadâ), welche von dem jetzigen Könige Vikaṭavarman, dem Sohne des Saṃhâravarman, ältesten Bruders des Prahâravar-

(32) man, schon seit 16 Jahren im Gefängnifs gehalten wurden, nachdem sich derselbe zur Zeit von des Letztern Besuch bei Râjahansa, in Folge von dessen Niederlage durch den Mâlava-König, nebst seinen Brüdern des Thrones bemächtigt hatte. Die Alte selbst und ihre Tochter waren die Wärterinnen der beiden jungen Prinzen gewesen, die damals auf der Rückkehr von Magadha, als Prahâravarman sich um Hülfe gegen seine Bruderssöhne an seinen Schwestersohn, den König von Suhma, wenden wollte, bei einem Ueberfall durch Räuber im Walde verloren gegangen waren. Der Prinz giebt sich ihr zu erkennen; die Freude der Alten, wie ihrer Tochter Pushkarikâ, welche Tags darauf zufällig dazu kommt, ist überaus innig. Letztere dient jetzt als Zofe bei Kalpasundarî, der schönen Gemahlin des Vikatavarman, Tochter des Fürsten von Kâmarûpa (Kalindavarman). Der Prinz, der entschlossen ist, den Usurpator zu vernichten und seine Eltern zu befreien, weist zunächst die Zofe an, den bereits vorhandenen Groll der Königin gegen ihren häfslichen, untreuen und bösen Gemahl auf jede Weise zu schüren, damit sie sich für möglichst beklagenswerth halte. Als dies einige Tage hindurch geschehen, sendet er durch die Alte der Königin sein Bildnifs, durch welches diese von heftiger Liebe zu ihm erfafst wird. Sie erzählt dabei der Alten, wie sie von ihren Eltern, die mit dem alten Videha-König Prahâravarman und seiner Gattin in engster Freundschaft gelebt, ursprünglich für deren Sohn zur Gattin bestimmt gewesen sei, und dafs sie ihren jetzigen Gatten nie geliebt habe, jetzt aber, von Liebe zu dem jungen Fremden ergriffen, ihn förmlich hasse. Noch denselben Tag begehrte sie eine Zusammenkunft mit Diesem zu haben. Der Prinz hat zwar nun einige Gewissensbisse wegen des Ehebruches, aber theils der Gedanke an seine Eltern theils ein ziemlich alberner Traum beschwichtigt dieselben. Nach den genauen Beschreibungen der Oertlichkeit, die ihm die Alte giebt, und mit Hülfe eines für ihn zum Ueberspringen der Gräben bereit gelegten Springstocks gelangt er glücklich in den Garten des Harems und

an das zum Stelldichein bestimmte Lusthäuschen. Die durch seine Liebe beglückte Königin ist Morgens beim Scheiden ganz untröstlich, und ergreift freudig den Plan, den er ihr vorlegt, ihren Gatten (33) aus dem Wege zu räumen und sich selbst an seine Stelle zu setzen. Demgemäfs zeigt sie nämlich Jenem das Bildnifs des Upah., das sie durch die Alte erhalten, unter dem Vorwande, dafs eine weise Frau ihr ein Mittel gesagt habe den König umzugestalten und diesem schönen Bildnisse gleich zu machen: nachdem nämlich die Priester vorher dem Atharvan-Ritus (108, 13) gemäfs verschiedene Opfer gebracht, müsse sie in der Nacht ganz allein an einem einsamen Orte des Gartens bestimmte Opfer von Aloe, Sandel, Kampfer, kostbaren Gewändern vollziehen, und werde dann durch einen mystischen Spruch zunächst selbst dem Bildnifs ähnlich werden: darauf solle sie eine Glocke läuten, der dadurch herbeigerufene Gatte solle ihr zuerst alle seine Geheimnisse verkünden, und sodann mit geschlossnen Augen sie umarmen, worauf die Gestalt des Bildnisses auf ihn übergehen, sie selbst aber ihre frühere Gestalt erhalten werde. Der König geht bereitwillig hierauf ein, im Einverständnifs mit seinen Ministern. Der Ruf des bevorstehenden Ereignisses erregt im ganzen Volke allgemeine Erwartung. Zur näher noch verabredeten Zeit schleicht Upah. in das Lusthäuschen: die Königin erscheint in opfergemäfser Pracht, theilt ihm mit, was sie so eben noch, seinem Rathe gemäfs, mit dem König gesprochen, und er geht nun statt ihrer an die Opferstelle, wo er die Glocke zieht. Der König, auf dies Zeichen herbeikommend, schöpft zwar zunächst einigen Verdacht, als er ihn sieht: da der Prinz jedoch den Gegenstand, von dem die Königin noch so eben mit dem König gesprochen, wieder berührt, das Versprechen nämlich, fortab ihr treu zu bleiben, so glaubt der König in der That mit der dem Spruche gemäfs verwandelten Königin zu sprechen, theilt ihr alle seine nur ihm und den betreffenden Dienern bekannten Staatsgeheimnisse [1]) mit

[1]) z. B. den beabsichtigten Betrug eines Yavana-Kaufmanns Namen Khanati um den wahren Preis eines Diamanten, den er feil hat (111, 8).

und empfängt sodann mit geschlossenen Augen den Todesstreich. Der Prinz zerschneidet die Glieder und verbrennt sie in dem lodernden Feuer zu Asche. Darauf beruhigt er die doch etwas in Angst gerathene Königin, und begiebt sich an ihrer Hand in den Ha- (34) rem, unter die versammelten Frauen, die ihn erstaunt begrüfsen. Durch die Kenntnifs aller der bösen Absichten des Königs wird andern Tages jeder Zweifel der Minister an der Identität der Person beseitigt. Mit dem neuen Körper hat er, wie er sagt, auch neue Gesinnungen angenommen und giebt den früheren durchweg gerade entgegengesetzte Befehle: insbesondere läfst er sofort seine Eltern aus dem Gefängnifs befreien, statt sie zu vergiften, wie früher bereits beschlossen war, und übergiebt seinem Vater wieder die Regierung. Die alte Wärterin unterrichtet die Eltern von dem wahren Sachverhalt. Der Prinz wird von seinem beglückten Vater zum yuvarâjan (Kronprinz) geweiht, und zieht dem Añga-Könige Sinhavarman, als altem Freunde seines Vaters, dessen Briefe die ihm von dem Mâlava-Fürsten drohende Gefahr melden, zu Hülfe.

Cap. 4. (p. 114). Es folgt die Geschichte des Arthapâla. Derselbe war bei seinem Suchen nach dem Prinzen nach Vârânasî, der Kâçî-Stadt, gelangt, wo er bei der heiligen Badestelle Maṇikarṇikâ den Tempel des Avimukteçvara umwandelnd auf einen riesenhaften, starken Mann trifft, der sich in Thränen ganz auflöst. Mitleidig fragt er ihn nach dem Grunde seines Schmerzes. Das Schicksal seines Wohlthäters, des Ministers Kâmapâla, ist es, wie derselbe nun ausführlich berichtet, das ihn so bekümmert. „Er selbst heifse Pûrṇabhadra und habe sich die Gunst des Kâmapâla durch den tapfern Muth erworben, mit dem er einen wilden Elephanten eingeschüchtert habe, der bestimmt war ihn zur Strafe für begangene Diebstähle zu zertreten. Kâmapâla habe als Zeuge davon ihm nicht nur das Leben, sondern auch seine Freundschaft geschenkt, und ihm als Zeichen der letztern einst seine früheren Schicksale erzählt. „„Er sei ein jüngerer Bruder eines der Minister des Magadha-Königs, habe aus Lust zu

lockerem Leben Kusumapura verlassen, sei dann nach Vârâṇasî gekommen, und daselbst mit Kântimatî, der Tochter des Königs Caṇḍasinha, in ein Liebesverhältnifs getreten. Ein Sohn, die Frucht desselben, der wie todtgeboren kam, sei um Entdeckung zu verhüten, auf dem Leichenacker ausgesetzt worden; die damit beauftragte Frau aber sei heimkehrend von der Schaarwache gefafst worden und habe das Ge- (35) heimnifs, so wie seinen eignen Aufenthaltsort verrathen. Man habe ihn gebunden und zum Richtplatz geführt. Als der Nachrichter schon das Schwert erhoben, seien ihm plötzlich die Bande entfallen, er habe jenem das Schwert entrissen, sich damit Bahn gemacht und sei entkommen. Im Walde lange herumirrend, sei er auf eine himmlische Jungfrau gestofsen, die sich ihm ehrerbietig verneigt und als Târâvalî, Tochter des Yaksha-Fürsten Maṇibhadra zu erkennen gegeben habe. Einst von einem Besuche der Lopamudrâ, Frau des Agastya, vom Malaya-Berge heimkehrend, habe sie in der Nähe von Vârâṇasî auf dem Leichenacker einen kleinen Knaben ausgesetzt gefunden. Die mütterliche Zärtlichkeit, die sie sogleich für denselben gefühlt, und die sie veranlafst, ihn mit sich zu nehmen, habe ihr der (Oberkönig der Yaksha, Kuvera) Herr von Alakâ dadurch erklärt, dafs sie in einer frühern Geburt dessen leibliche Mutter und unter dem Namen Âryadâsî Frau seines damals Çûdraka genannten Vaters Kâmapâla gewesen, während er jetzt Sohn desselben von der Kântimatî (damals Vinayavatî) sei. Sie habe den Knaben darauf Kuvera's Rathe gemäfs zur Einsiedelei des vertriebenen Magadha-Königs Râjahansa gebracht, um mit dessen Sohne Râjavahana aufgezogen zu werden, — dieser Knabe ist eben Arthapâla selbst — und sei nun jetzt herbeigekommen, ihm (Kâmapâla) in seiner Noth Hülfe zu bringen. Nachdem er einige Tage mit ihr in himmlischen Freuden zugebracht, habe er sie um ihren Beistand gegen Caṇḍasinha gebeten, sei von ihr des Nachts in dessen Schlafgemach geführt worden, habe denselben, das Schwert in der Hand, geweckt, sich ihm zu erkennen gegeben, und Verzeihung

resp. Straflosigkeit für seine Schuld gefordert. Der König in der Todesfurcht habe dies zugesagt, ihm die Kântimatî zur Gemahlin und Antheil an der Regierung versprochen, und am andern Morgen auch sein Wort gehalten. Târâvalî habe dann die Kântimatî über das Geschick ihres ausgesetzten Söhnchens beruhigt, und so lebe er denn nun jetzt mit Beiden und noch drei andern, ebenfalls auch bereits in jener frühern Geburt gehabten, Frauen vereint in ruhigem Glücke.““ Bald nach dieser Erzählung Kâmapala's sei der Schwiegervater desselben gestorben, nachdem dessen älterer (36) Sohn Caṇḍaghosha in Folge zu reichen Genusses der Liebesfreuden ihm schon vorausgegangen war. Kâmapâla habe dann seinen damals kaum fünfjährigen Schwager, Siṁhaghosha, auf den Thron gehoben, für ihn regierend. Der aber hatte jetzt, von Feinden des Kâmapâla zur Furcht aufgestachelt, eine zeitweilige durch grundlose Eifersucht herbeigeführte Abwesenheit der denselben sonst schützenden Târâvalî benutzt, um ihn in Bande zu schlagen, und habe den Befehl gegeben, ihm beide Augen auszustechen. Der Kummer hierüber presse ihm diese Thränen aus.“ Arthapâla giebt sich nun dem Pûrṇabhadra als Sohn des Kâmapâla zu erkennen. Eine giftige Schlange, die sich in demselben Augenblicke zeigt, und die er mit Hülfe seiner Formelkenntnifs sich zu eigen macht, beschliefst er zur Rettung seines Vaters zu verwenden. Er trägt daher dem Pûrṇabhadra auf, seine Mutter von dem was er vorhabe und was demgemäfs von ihr zu thun sei in Kenntnifs zu setzen. Als nun Kâmapâla von einer grofsen Masse Volkes umgeben herbeigeführt wird, um seine Strafe für die ihm Schuld gegebenen Anschläge auf das Leben des Königs zu erleiden, und der Nachrichter eben nach dreimaliger lauter Verkündung des Urtheils sich anschickt dasselbe zu vollziehen, wirft Arthapâla jene Schlange auf seinen Vater, stillt aber sogleich die Wirkungen des Giftes durch seine Formeln, so dafs derselbe nur scheinbar leblos daliegt, während der Nachrichter von der Schlange ebenfalls gebissen wirklich stirbt. Kântimatî, mittlerweile von Pûrṇabhadra unterrichtet, eilt

herbei, und erlangt von dem Könige die Erlaubniſs sich mit ihrem Gemahle zu verbrennen, und zu dem Zwecke denselben mit sich nach Hause zu nehmen. Daselbst von seinem Sohne durch die Formel dafür alsbald in das Leben zurückgeführt, beschlieſst Kâmapâla seine Freunde zusammenzurufen und mit ihrer Hülfe sich in seinem festgebauten Hause zur Wehre zu setzen. Während diese dann glücklich alle Angriffe des Königs Sinhaghosha zurückschlagen, bahnt sich Arthapâla einen unterirdischen Gang zu dessen Schlafgemach. Er gelangt dabei unter der Erde zu einem Orte, wo er ein wunderschönes Mädchen von ihren Frauen umgeben findet. Es ist dies Maṇikarṇikâ, nachgeborne Tochter des Caṇḍaghosha, die ihr Groſsvater Caṇḍasinha zur (37) Gemahlin des Darpasâra, Königs von Mâlava, bestimmt hatte und deshalb, durch das Beispiel seiner Tochter Kântimatî gewitzigt, um eine anderweitige Neigung von ihrer Seite zu verhüten, in diesen unterirdischen weiten Gemächern, die mit allem Luxus und Annehmlichkeiten für hundert Jahre ausreichend ausgestattet waren, aufziehen lieſs. Zwölf Jahre waren schon seitdem verflossen. Die Amme, die dies dem Arthapâla, der sich ihr genannt hat, erzählt, fügt hinzu, daſs die eigne Mutter des Mädchens dasselbe, während es noch in ihrem Schooſse befindlich war, im Spiel an seine Mutter als Gattin für ihn, der gleichfalls noch nicht geboren war, verwettet habe. Mit Hülfe der Amme gelangte Arthapâla darauf durch den Eingang der Höhle in das Schlafgemach des schlummernden Königs, und schleppte ihn gebunden mit sich durch die Höhle und den Gang in das Haus seines Vaters: hier ward er dann gefangen gehalten, während Kâmapâla die Regierung übernahm, Arthapâla sich mit der Maṇikarṇikâ vermählte, und darauf dem Sinhavarman zu Hülfe zog. Die Vereinigung mit Râjavâhana trägt dem Sinhaghosha jetzt, dem Wunsche der Kântimatî wie des Arthapâla gemäſs, seine Befreiung ein.

Cap. 5[1]). (p. 129). Der nächste, der seine Geschichte

[1]) vgl. [Kathâs. 73, 366. 92, 40.] Vetâlapañcavinçati 18.

erzählt, ist Pramati. Derselbe war nach der Trennung von seinen Genossen in den Vindhya-Wald gelangt, hatte sich da unter einen Baum gelagert, sich dem Schutze der Gottheit desselben mit einem frommen Gebete empfohlen und war dann eingeschlummert. Im Traume fühlte er sich emporgehoben und sah sich, die Augen öffnend, in einem zauberhaften Gemach an der Seite einer vom Mondlicht übergossenen schlafenden Jungfrau von wunderherrlicher Schönheit ruhen: aus Furcht sie zu erschrecken wagt er nicht sie zu berühren, und eine Bewegung derselben bemerkend stellt er sich schlafend. Sie erwacht wirklich, betrachtet staunend und entzückt ihren Lagergenossen, sinkt aber bald wieder in den Schlaf zurück. Ebenso er selbst. Am Morgen erwachend findet er sich fröstelnd unter dem Baum im Walde. Während er noch über das was er gesehen nachsinnt, (38) erscheint eine himmlische Frau, die ihn zärtlich umarmt, und ihm das Räthsel löst. Es ist seine eigne Mutter Târâvalî, die Tochter des Yaksha-Königs Manibhadra, die nachdem sie seinen Vater Kâmapâla[1]) auf geringfügigen Anlaſs hin in eifersüchtigem Zorne (er hatte sie mit dem Namen der Kântimatî angeredet! p. 120, 16) verlassen hatte, zur Strafe dafür ein Jahr lang von einem bösen Geiste besessen ward. Die Zeit war jetzt um, und sie war im Begriff zu ihrem Gemahl zurückzukehren. Vorher aber hatte sie noch dem Feste des Tryambaka in Çrâvastî beiwohnen und den dazu herbeikommenden Göttern und Verwandten ihre Verehrung abstatten wollen. Am vorigen Abend hatte sie dann, hier vorbeikommend, das Gebet des Pramati gehört, und um ihn vor Ungemach des Nachts

[1]) in der Einleitung (9, 21) wird dessen Vetter Sumati als Vater des Pramati genannt und von seiner Mutter ist dort gar nicht die Rede! — Es fehlt übrigens hier jegliche Andeutung von Seiten der Târâvalî, wann sie den Pramati geboren, und weshalb sie ihn nicht bei sich erzogen habe. Sie nennt sich hier (wie auch in der Einleitung p. 14, 21 geschieht) Mutter des Arthapâla, während sie doch in der jetzigen Existenz (118, 8) nur seine Stiefmutter ist (, vgl. dazu dvaimâtura p. 116, 10. 194, 17 Bruder von einer zweiten Frau des Vaters). Nach dem Plural vo zu urtheilen (p. 133, 18), müſste sie noch mehr Söhne haben, als diese Beiden. Oder ist vâm zu lesen? [oder vo in singularer Bedeutung zu fassen?]

über zu schützen, bis sie vom Feste zurückkomme, ihn im Schlafe zu der schlummernden Navamâlikâ, Tochter des Dharmavardhana Königs von Çrâvastî, gebracht. Zurückgekehrt von der Feier habe sie nunmehr erst, wo ihr Geist ganz von dem Fluche gereinigt war, ihn als ihren eignen Sohn erkannt, und zugleich gesehen, wie er sowohl als die Maid aus Schüchternheit und Scham sich gegenseitig schlummernd gestellt hätten. Sie habe ihn dann wieder wirklich in Schlaf versenkt, und hieher zurück gebracht, und müsse ihn jetzt, zu seinem Vater eilend, seinem eignen Witz und Geschick überlassen. Nach zärtlichem Abschiede verschwindet sie. Pramati aber, von Liebe verzehrt, macht sich auf nach Çrâvastî. Unterwegs erwirbt er sich als Zuschauer bei einem Hahnenkampfe die Freundschaft eines alten Brâhmaṇa dadurch, dafs er die höhere Tüchtigkeit des Hahnes desselben zwar sogleich lächelnd gegen ihn bemerkt, aber den Andern gegenüber verschweigt. Der Alte beherbergt ihn freundlich (39) die Nacht über. Am andern Morgen in Çrâvastî ankommend legt sich Pramati, vom Gehn ermüdet, in einer Laube des äufseren Lustwaldes um auszuruhen nieder: da tritt ein Mädchen an ihn heran mit einem Bilde in der Hand, das sie staunend mit ihm vergleicht. Navamâlikâ hat nämlich das Porträt des im Traume gesehnen Jünglings gemalt, und ihre Zofe ausgeschickt nach dem Original dafür zu suchen. Pramati giebt sich denn als solches zu erkennen, indem er das Bild der Prinzessin daneben malt, und die übrigen Umstände des beiderseitigen nächtlichen Erblickens erzählt. Er schickt darauf die Zofe zurück, mit der Botschaft, dafs er in Kurzem selbst bei der Prinzessin erscheinen werde, und wendet sich dann mit seinem Plane dafür an jenen alten Brâhmanen. Dem zu Folge führt ihn dieser als seine Tochter verkleidet [1] darauf vor den König, mit der Bitte ihm, der jetzt seinen künftigen Schwiegersohn zu holen gehe, dieselbe für die Zeit seiner Abwesenheit zu bewahren, indem er keinen

1] vgl. Kathâsarits. 7, 79. 89, 98 (Vitâlapañc. 15).

andern Ausweg wisse, denn erwachsene Mädchen seien, besonders wenn die Mutter todt sei, überaus schwer zu hüten. Der König geht freundlich darauf ein, und giebt das Mädchen seiner Tochter zur Gespielin. Einen Monat später bei einem Badewallfahrtsfest des Harems taucht Pramati in der Gangâ unter, und schwimmt unter dem Wasser bis zu einem verabredeten Platz, wo der Alte mit männlicher Kleidung auf ihn wartet. Der Mädchenputz wird bei Seite gelegt: und der Alte tritt nun mit Pramati als seinem mitgebrachten Schwiegersohne vor den König, seine Tochter zurück zu fordern. Der Harem ist mittlerweile durch das Ertrinken derselben in der gröfsten Aufregung, die Prinzessin ganz aufser sich, und der König nun dem Alten gegenüber in der schlimmsten Verlegenheit. Schon ist Letztrer im Begriff, sich selbst vor des Königs Palast auf einem Scheiterhaufen zu verbrennen, da weifs ihn Dieser noch zu besänftigen, indem er ihm zum Ersatz für die verlorne Tochter die eigne Tochter für den Schwiegersohn zur Gemahlin giebt, und zugleich diesem auch die Regierung überträgt. So hatte Pramati alle seine Wünsche erreicht: im weitern Verlaufe zog er dann nach Campâ um dem Sinhavarman beizustehen.

(40) Cap. 6. (p. 141). Mitragupta kommt nun zur Erzählung seiner Fata. Er war im Lande der Suhma im äufsern Lustgarten der Stadt Dâmaliptâ zu einem grofsen Feste gekommen. Von einem in einer abgelegenen Laube seinen Kummer mit einer Laute zerstreuenden Jünglinge erfuhr er die Veranlassung des Festes, wie seiner Traurigkeit. Der Suhma-König Tungadhanvan hatte dereinst durch die Gunst der Göttin Vindhyavâsinî zwei Kinder erhalten, einen Sohn Bhîmadhanvan und eine Tochter Kandukâvatî, unter der Bedingung, dafs Jener dem Gemahl Dieser unterthan sein solle, dafs ferner sie von ihrem siebenten Jahre ab allmonatlich, am Tage wo der Mond in der Station der Krittikâs steht, durch einen mit Ballspiel verbundenen Tanz die Göttin ehren solle, bis sie einen passenden Gatten finden werde, — und dafs endlich die Wahl ihres Gatten ihr völlig frei stehen solle:

das Fest aber solle den Namen „das Ballfest“ führen. Dieses Fest nun stehe heute bevor. Er selbst sei mit der Milchschwester der Prinzessin, Candrasenâ, vertraut, die aber seit einigen Tagen von dem Prinzen (Bhîmadhanvan) bestürmt werde. Das sei der Grund seiner Zurückgezogenheit und Trauer. Kaum war er zu Ende, da kam das Mädchen selbst herbei, ihrem Koçadâsa — so heifst der Jüngling — ihre Zärtlichkeit und Treue zu versichern, indem sie sich bereit erklärt mit ihm zu fliehen wohin er wolle, wenn es nöthig werde. Sie fordert dann Beide auf, ihrer nahenden Gebieterin, zu der sie zurückeilt, bei ihrem öffentlichen Ballspiel zuzuschauen. Mitragupta entbrennt bei ihrem Anblicke sogleich vom Feuer der Leidenschaft, und sein Anblick erweckt auch in ihr gleiche Gluthen. Am Abend nach dem ausführlich geschilderten Ballspiele kommt Candrasenâ mit der Nachricht davon zu Koçadâsa, um ihn damit zu erfreuen, denn wenn Mitragupta somit, wie es die Aussicht hat, König werde, könne Bhîmadhanvan unmöglich sie selbst dem Koçadâsa, Mitragupta's Freunde, entreifsen. Eine Spionin des Prinzen hat aber alles dies gehört. Mitragupta wird deshalb auf seinen Befehl im Schlafe überfallen, gefesselt, und in's Meer geworfen. Eine Planke, auf die er von ungefähr stöfst, schützt ihn vor dem Untergange: er treibt damit am Morgen einem Yavana-Schiffe (p. 147, 15) zu, (41) das unter Anführung eines gewissen Râmeshu Trauben[1]) führte. Dasselbe ward bald darauf durch ein gröfseres und von vielen kleinen Booten umgebenes Schiff angegriffen, und die Yavana waren nahe daran zu unterliegen. Da erbot sich Mitragupta, wenn man ihm nur seine Fesseln lösen wolle, ihnen zu helfen. Er entterte auch alsbald das feindliche Schiff, und nahm den Anführer lebendig gefangen. Es war Bhîmadhanvan, der nun in dieselben Fesseln geschlagen ward, die Mitragupta so eben

[1]) drâkshâ, ob etwa entstanden aus ῥάξ? Das Wort findet sich viermal im gaṇapâṭha zu Pâṇini: nämlich zu 4, 3, 167 drâkshâḥ = drâkshâyâḥ phalâni. 6, 2, 88 drâkshâprasthaḥ. 134 drâkshâ als zweites Glied eines Compositums. 8, 2, 9 drâkshâmant. Die drei ersten sûtra gehören zu denen, die im Bhâshya nicht erklärt sind.

noch getragen hatte. Das Schiff aber ward durch einen ungünstigen Wind, der sich plötzlich erhob, weitfort nach einer Insel verschlagen: man legt an, um Wasser und Früchte einzunehmen. Auch Mitragupta steigt an's Land, wandert auf einem Berge daselbst umher, sich der köstlichen Gegend erfreuend, und badet sich in einem Teiche. Da stürzt plötzlich ein gewaltiger Râkshasa auf ihn zu, und droht ihn zu fressen, wenn er ihm nicht vier Fragen beantworte. Mitragupta steht ihm kaltblütig zur Rede und bekräftigt seine Antworten durch vier Erzählungen, die als Beleg für ihre Richtigkeit dienen sollen (p. 150-65). Der Râkshasa ist dadurch hoch erfreut: in demselben Augenblick richten von der Luft herunterfallende Perlen die Augen Beider in die Höhe; sie erblicken einen andern Râkshasa, der ein sich sträubendes Mädchen mit sich fortschleppt. Mitragupta ruft ihm erzürnt zu, die Unthat zu lassen, kann aber, da er ohne Waffen und des Fliegens unkundig ist, nichts weiter thun. Ihm zu Liebe aber erhebt sich drohend der erste Râkshasa und nöthigt den Räuber, seinen Raub aus der Luft herabfallen zu lassen. Mitragupta fängt denselben unversehrt in seinen Armen auf, während die beiden Râkshasa sich gegenseitig im Kampfe vernichten. Als der Prinz darauf das vor Schreck bewufstlose Mädchen an dem blumigen Ufer des Teiches niederläfst, erkennt er zu seinem Entzücken seine geliebte Kandukâvatî. Zum Bewufstsein gebracht durch seine Liebkosungen, erzählt sie ihm, (42) wie sie auf die Nachricht davon, dafs ihr Bruder ihn habe in's Meer werfen lassen, sich von Hause weggestohlen habe um ihr Leben zu enden. Da sei ihr plötzlich der Râkshasa mit Liebesanträgen genaht und habe sie trotz ihres Sträubens entführt. Mitragupta führt sie nun zum Schiffe, auf welchem sie mit günstigem Winde bald nach Dâmaliptâ gelangen. Daselbst finden sie das Volk in der gröfsten Bestürzung, denn der alte König hat sich aus Kummer über den Verlust seiner beiden Kinder mit seiner Frau und vielem Gefolge an dem Ufer der Gañgâ niedergelassen, entschlossen durch Hunger das Leben zu enden.

Mitragupta wird natürlich auf das freudigste als Erretter begrüfst, und als Schwiegersohn und Mitregent angenommen, während Candrasênâ mit Kôçadâsa vereinigt wird. Als Anführer der Hülfstruppen für Sinhavarman hat Mitragupta nun auch das hohe Glück mit seinem Prinzen wieder vereinigt zu werden.

Cap. 7. (p. 167). Es folgt Mantragupta. Nach dem Kalinga-Lande gekommen, hatte er sich in einem Walde vor der Stadt, in der Nähe eines Platzes, der zur Leichenverbrennung diente, zur Nachtruhe gelegt. Bevor er noch entschlafen konnte, überhörte er das Gespräch eines Geisterpärleins, die den Wunsch ausdrücken, dafs die Herrschaft des bösen Zaubrers, dem sie dienen müssen, und der sie nie zum Genusse ihrer Freuden kommen lasse, bald ein Ende finden möge. Neugierig gemacht, geht er dem Klang der Stimmen vorsichtig nach, und erblickt den Zaubrer, der mit Todtenknochen behängt, mit Todtenasche beschmiert, mit blitzförmig um ihn fliegendem Haarputz geschmückt, mit der linken Hand Sesam und weifse Senfkörner in's Feuer streut. Der dienstbare Geist schafft auf seinen Befehl die Kanakalekhâ, Tochter des Kalinga-Königs Kardana herbei, und der Zaubrer ist eben im Begriff dem weinenden, wehklagenden Mädchen, das er am Schopfe fafst, mit seinem scharfgewetzten Messer das Haupt abzuschlagen [1]: da entreifst ihm Mantragupta das Messer und schlägt ihm selbst den Kopf damit ab, den er darauf in den hohlen Stamm eines nahen Baumes hineinwirft. Der Geist, seiner Erlösung von dem harten Dienst froh, preist die That und bietet sich als Diener an. Mantragupta weist bescheiden Lob wie Dienste zurück, und (43) wünscht von ihm nur, dafs er das zitternde Mädchen wieder in ihr Gemach zurückschaffen möge. Mit gebrochner Stimme aber fleht ihn die Maid an, sie nicht, nachdem er so eben ihr Leben gerettet, aufs Neue dem Tode, durch Liebesgram nämlich, preiszugeben, sondern mit ihr zu kommen: der Verschwiegenheit und Treue ihrer Zofen sei sie

1] vgl. Bhavabhûti's Mâlatîmâdhava.

sicher. Durch die Worte selbst von Verlangen erfafst, befahl er dem Geiste, zugleich mit der Prinzessin auch ihn in den Harem zu bringen, und verlebte, daselbst verborgen, im Verein mit derselben selige Tage. Als darauf einst in der heifsen Jahreszeit der Kalinga-König mit seinem Harem und ganzem Gefolge in einen an der Meeresküste gelegenen Wald zog, wo das Spritzen der Wogen ans Gestade Kühlung versprach, ward er mitten im Spiel, Tanz und Gesang durch die Flotte des Andhra-Fürsten Jayasinha überfallen und mit seinem ganzen Hofstaat gefangen weggeführt. Mantragupta, der im Harem zurückgeblieben, will ganz verzweifeln, schöpft aber bald neue Hoffnung, als er durch einen vom Andhra-Lande kommenden Brâhmanen hört, dafs Jayasinha allerdings um die Prinzessin freie, dieselbe sei aber von einem Yaksha besessen, der keinen andern Mann zu ihr lasse, und der König suche daher einen Zauberer, den Geist zu bannen. Er holt nun den damals versteckten magischen Haarputz des erschlagenen Zaubermeisters hervor, nimmt auch im Uebrigen die Tracht eines Solchen, so wie Schüler an, die seinen Ruhm verbreiten. So zieht er nach dem Andhra-Lande, wo der König sich alsbald an ihn um Hülfe wendet. Der wie er vorgiebt grofsen Schwierigkeit des Unternehmens wegen, bedingt er sich drei Tage zu Vorbereitungen aus, welche er benutzt um des Nachts eine in Verbindung mit dem Ufer eines Teiches stehende versteckte Höhle zu graben[1]. Nach Ablauf der dreitägigen Frist weist er sodann den König an, sich in der folgenden Nacht bei Fackelschein in jenem von ihm nunmehr durch Sprüche geweihten Teiche, der mit Wachen zu umstellen sei, unterzutauchen und auf dem Boden desselben so gut es gehe sich niederzulegen. Die Wachen würden ein leises Geräusch hören und wenn dieses vorbei sei, werde der König mit einer neuen, schönen Gestalt aus dem Teiche hervorgehen, vor welcher jener böse Geist, der die (44) Prinzessin besessen halte, sofort weichen werde.

1] vgl. zum Folgenden Kathâsarits. 40, 61.

Er verabschiedet sich zugleich, da er nicht länger, als bereits geschehn, an einem Orte weilen dürfe und zieht fort. In der Nacht verbirgt er sich sodann in jener Höhle, zieht den König, der seinen Anordnungen gemäfs in den Teich hineinsteigt, unter dem Wasser in dieselbe hinein, tödtet ihn, verbirgt den Leichnam in der Höhle, und steigt sodann selbst statt seiner aus dem Wasser hervor, von den über das Wunder der Gestaltsveränderung erstaunten Wachen freudig begrüfst werdend. Am Morgen verkündet er, auf dem Throne sitzend, seine Verwandlung als einen Beweis der brâhmanischen Seherkraft, vor dem das Haupt aller Ungläubigen sich in Scham verneigen müsse, und befiehlt den brâhmanischen Göttern Çiva, Yama und Brahman alle Ehre zu erweisen[1], sowie reiche Geschenke zu vertheilen. Durch eine Zofe seiner Geliebten, die er von ungefähr sieht, läfst er dieselbe von Allem was geschehn unterrichten, wird entzückt von ihr aufgenommen, befreit ihren Vater von seinen Fesseln, und übergiebt demselben die Regierung auch über das Andhra-Reich, worauf er von ihm dem Sinhavarman zur Hülfe geschickt wird.

Cap. 8. (p. 179-207). Die letzte Geschichte, die des Viçruta, ist nicht vollständig. Derselbe hatte im Vindhya-Walde auf die Bitte eines achtjährigen von Hunger und Durst gequälten Knaben den in einen Brunnen gefallenen alten Begleiter desselben daraus gerettet, und Beide mit Früchten und Wasser gelabt. Der Greis berichtet ihm ihr Geschick. „Punyavarman, aus dem Bhoja-Geschlechte, der weise König von Vidarbha hatte seinem Sohne Anantavarman ein schönes Reich hinterlassen. Die guten Rathschläge seiner Minister macht ein Spötter zu nichte, alle die verlachend, welche das in der Hand befindliche Gute nicht genössen, wegen der Fata Morgana der Belohnungen, welche man ihnen für jene Entsagung in dem Leben nach dem Tode verheifse: oder welche sich durch ungemessene Verheifsungen irdischen Erfolges unter die Zuchtruthe weiser Gaukler und Betrüger begäben, welche den

---

[1]) wohl im Gegensatz gegen seinen, etwa buddhistischen? Vorgänger. [s. Wilson p. 178].

ganzen Tag eines Fürsten nach be- (45) stimmten Geschäften ordneten, ihn mit Mifstrauen aller Art erfüllten und dabei doch nur das Füllen ihres Bauchs und Säckels im Auge hätten: er möge lieber sein Leben geniefsen und sich an den Freuden, die ihm so reichlich geboten seien, ergötzen (p. 181-88). Diesen lockeren Rathschlägen des Vihârabhadra kam bald ein Ankömmling, Candrapâlita, der verbannte Sohn des Indrapâlita, Ministers des Açmaka-Königs, weiter zu Hülfe, dessen Liederlichkeit den König völlig verstrickte. Jagd, Würfelspiel, Liebeslust, Trunk, Härte in Wort und That, Raub fremden Eigenthums — Alles fand an ihm einen beredten Vertheidiger (p. 189-90) und er dafür am König einen eifrigen Schüler. Dem Beispiel des Königs folgten seine Diener, schrankenlos alle Gelüste befriedigend und das Land aussaugend. Die Einnahmen begannen zu versiegen, die Ausgaben aber stiegen fortwährend. Das ganze Reich gerieth in Verwirrung. Die Frauen des Harems vergafsen in ihrer Liederlichkeit alle Sitte. Ueberall Streit, Unterdrückung der Schwachen, Raub und Elend (p. 191-2). Auch die Vasallen und Nachbarn empörten sich nun, zunächst Bhânuvarman, Herr von Vânavâsî, auf Antreiben des Vasantabhânu, Königs von Açmaka. Anantavarman zog von Letzterm und andern Vasallen begleitet gegen Jenen aus, an dem Ufer der Narmadâ sich lagernd. Durch die Schändung der Kshmâtalorvaçî, einer Tänzerin eines seiner Vasallen, des Kuntala-Fürsten Avantideva, erregte er daselbst in Letzterm solchen Groll, dafs es dem Vasantabhânu gelang, denselben nebst vier andern Vasallen, Vîrasena Herrn von Murala, Ekavîra Herrn von Ricika, Kumâragupta Herrn von Konkana und Nâgapâla Herrn von Sâçikya, zu einer Verschwörung zu vereinigen. Tags darauf in der Schlacht wandten sie ihre Waffen, statt gegen den Vânavâsî-Fürsten, gegen Anantavarman selbst, der so seinen Tod fand. Vasantabhânu dann, obwohl an Macht der geringere, wufste es weiter so einzurichten, dafs seine Genossen über die Beute in Streit geriethen, sich gegenseitig vernichteten, und er so dieselbe allein davontrug, dem Bhânuvarman einen Antheil daran gewährend.

Er unterwarf sich darauf das ganze Reich des Anantavarman. Der alte treue Minister Vasurakshita rettete indefs den Sohn Bhâskaravarman — eben den Knaben (46) hier — sowie dessen dreizehnjährige Schwester Mañjuvâdinî und deren Mutter Vasundharâ, starb aber bald darauf aus Gram. Andere Freunde führten dann die Geflüchteten nach Mâhishmatî zu Mitravarman[1]), einem Stiefbruder des Anantavarman. Dieser aber machte der Königin unpassende Anträge und beschlofs, zurückgewiesen, aus Rache ihren Sohn zu tödten. Aus Furcht davor übergab sie denselben ihm selbst, dem Greise, ihrem treuen Diener zur Flucht, mit der Hoffnung später ihnen folgen zu können, wenn sie an einen sichern Ort gelangt wären. So seien sie hier in den Wald gekommen und er bitte nun für den Knaben um seinen Schutz und Beistand." Viçruta giebt sich ihnen, nachdem er nach der Herkunft der Vasundharâ gefragt, als ein Verwandter derselben zu erkennen, da seines Vaters Mutter die Schwester ihrer Mutter gewesen sei[2]) und verheifst ihnen seine Hülfe zur Wiedervertreibung des Açmaka-Fürsten. Durch das Fleisch eines Rehs, welches er schiefst, kräftigt er sodann zunächst die beiden Flüchtlinge wie sich selbst, und gewinnt dabei durch seine Geschicklichkeit in Zerlegung und Zubereitung des Reh die bewundernde Zuneigung eines Kirâta, mit dessen Bogen er das Thier geschossen hat. Nach Neuigkeiten aus Mâhishmatî gefragt, berichtet derselbe, dafs er erst heute da gewesen sei um Tigerfelle zu verkaufen: die Stadt sei freudig erregt, weil die Ankunft des (Mâlava-Prinzen) Pracaṇḍavarman, jüngeren Bruders des Caṇḍavarman, bevorstehe, der um die Mañjuvâdinî[3]) freien wolle. Viçruta schickt in Folge dieser Angaben den Greis an die Königin mit Nachricht und Grufs von ihm selbst und verschiedenen Botschaften und Rathschlägen. Demgemäfs giebt sie zunächst vor, dafs ihr Sohn

[1]) Wilson hat hier und sonst 'mitrav., d. i. Amitrav., s. indefs 201, 4.

[2]) der Grofsvater des Viçruta wird hier Sindhudatta (p. 194, 14) während in der Einleitung Padmodbhava genannt (p. 3, 9).

[3]) die hier (196, 8) Tochter des Mitravarman heifst! statt: des Anantavarman! Auch die Calcutt. Edit. (194, 19) hat

von einer Tigerin zerrissen worden sei, und erklärt sich sodann gegen Mitravarman bereit nunmehr seine Wünsche zu erfüllen. Als er ihr hocherfreut naht, schlägt (47) sie ihn aber mit einem Kranze, den sie in Wasser getaucht, worin sich ein ihr von Viçruta geschicktes starkes Gift (Vatsanâbha genannt) befindet, an Kopf und Brust, indem sie ausruft: „Möge dieser Schlag für dich ein Schwertschlag sein, so wahr ich meinem Gatten die Treue bewahrt habe.“ Da er sofort todt niederfällt, ihre Tochter aber, welcher sie den nochmals in das Wasser, dem nun freilich ein ebenfalls von Viçruta gesandtes Gegengift beigemischt ist, getauchten Kranz um den Hals hängt, unverletzt bleibt, so gilt dies Ereignifs als ein Zeichen der Wahrhaftigkeit ihrer Gattentreue, ohne dafs Jemand Arges vermuthet, und das Volk jauchzt ihr freudig entgegen. Sie schickt darauf an Pracandavarman die Aufforderung, die Tochter und mit ihr das Reich in Besitz zu nehmen, beruft aber heimlich eine Versammlung der angesehensten Bürger und Minister, denen sie anvertraut, dafs die Göttin Vindhyavâsinî ihr heute im Traume erschienen sei und verkündet habe, dafs am vierten Tage von heute ab Pracandavarman sterben werde, am fünften Tage aber aus ihrem an der Revâ gelegenen Tempel, nachdem man ihn untersucht, leer gefunden und verschlossen habe, der junge Prinz — den sie selbst in Gestalt einer Tigerin geraubt habe, um ihn seinen Feinden zu entrücken — in Begleitung eines Brahmanenjünglings hervorgehen werde, welcher letztre das Reich einstweilen verwalten und die Mañjuvâdinî als Gemahlin erhalten solle: sie bittet, das Geheimnifs treu zu bewahren, sich aber vorbereitet zu halten. Viçruta als Bettelbruder verkleidet bringt ihr den Knaben in gleichem Gewande, um ihr die Freude des Wiedersehens zu machen, um die Mañjuvâdinî zu sehen, und sich in der Stadt die nöthige Ortskenntnifs zu verschaffen. Darauf legt er das Gewand eines Gauklers an, mischt sich unter die den Pracandavarman mit ihren Spielen erfreuenden Tausendkünstler, zeigt verschiedene Kunststücke der Art, und weifs bei einem Messerspiele einen Wurf so ge-

schickt auf den zwanzig Bogen weit entfernten Fürsten zu richten, daß derselbe sofort todt niederfällt. Mit dem Ausruf „Vasantabhânu lebe[1]) noch 1000 Jahre" entspringt er, den Verdacht des Mor- (48) des dadurch auf den Açmaka-Fürsten als Anstifter lenkend, und nimmt im Walde wieder die Büßertracht an, sich mit dem Knaben versteckt haltend. Am andern Tage geschieht in der angegebenen Weise die Durchsuchung des Tempels durch die Königin und ihre Gefolge. Derselbe wird leer befunden und geschlossen. Viçruta aber hat sich in einer Höhlung, die er unter dem Götterbilde gemacht hat, mit dem Knaben versteckt, hebt dasselbe in die Höhe, stellt es wieder richtig auf, und öffnet nun, Beide in reicher Kleidung, den Tempel von innen, dem Volke draußen verkündend, was die Königin bereits vorher als ihr Traumgesicht erzählt hatte. Das Volk, überrascht und erstaunt, pries ihn als den Schützer des Bhoja-Geschlechtes (p. 200, 11); der Knabe erhielt von dem Schutze der Göttin den Namen Âryâputra (p. 200, 17) und Alles geschah, wie Viçruta angeordnet hatte. Derselbe übernahm die Regierung und richtete sein Bestreben dahin, in möglichst staatskunstgemäßer Weise den Kampf gegen den Açmaka-Fürsten vorzubereiten, und zwar zunächst die Minister des Mitravarman, insbesondere den Âryaketu, der wie die Königin aus dem Koçala-Lande stammte, zu gewinnen, was ihm denn auch bald gelang.

Hiermit bricht das Werk ab. Es fehlt somit theils der Schluß der Erzählung des Viçruta, das Gelingen seiner Pläne gegen den Açmaka-Fürsten nämlich, theils aber auch die zur Vollendung des Rahmens nöthige Rückführung des Râjahansa auf seinen ihm dereinst durch den König von Mâlava, welches Reiches Macht jetzt gebrochen, entrissenen Thron von Magadha.

Ich schließe hier noch die vier Erzählungen des Mitragupta (p. 150-165) an, welche ich oben (p. 41), um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, ausgelassen habe. Es

[1]) jîvât, eine archaistische Conjunctivform: „vivat!".

liegt die Vermuthung nicht fern, dafs dieselben ihrem Inhalte nach ein von dem Verfasser vorgefundenes Gut sind.

Die vier Fragen und Antworten lauten: was ist grausam? Frauenherz! was ist einem Hausbesitzer lieb und zu nutz? eines Weibes Tugenden! was ist Liebe? Entschlossenheit! was überwindet Schwierigkeiten? Klugheit! Beispiel dafür sind die Geschichten der Dhûminî, Gominî, Nimbavatî, Nitambavatî.

(49) 1.[1] Im Lande Trigarta waren drei Brüder, wohlhabende Hausbesitzer, mit Namen Dhanaka, Dhânyaka, Dhanyaka. In Folge eines zwölfjährigen Regenmangels entstand eine arge Hungersnoth, in der die drei Brüder all ihr Hab und Gut, Vieh, Dienerschaft, Kinder, die Frauen des ältesten und mittlern Bruders der Reihe nach verzehrten. Nur Dhûminî, die Gemahlin des jüngsten, war noch übrig, und sollte am andern Tage verspeist werden. Dhanyaka aber, ihr Gemahl, entfloh, da er sie zärtlich liebte, mit ihr über Nacht, und gewann, die bald vom Wege Ermüdete tragend, den Wald. Mit dem eignen Fleisch und Blut stillte er ihren Hunger und Durst, und traf nach einiger Zeit, sie immer weiter tragend, auf einen Mann, der mit abgeschnittenen Beinen, Händen, Ohren und Nase auf dem Erdboden zuckend dalag. Mitleidig nahm er auch ihn auf die Schulter und liefs sich dann mit den Beiden in einem Theil des Waldes nieder, der reich an Wurzeln und Wild war und in dem er eine Laubhütte für sie zurecht machte. Er verband dem Verstümmelten die Wunden und pflegte ihn so gut, dafs er wieder stark und kräftig ward. Einst ging er wieder aus, um Wild zu suchen, da nahte sich Dhûminî dem Krüppel mit Anträgen, die er zwar zurückwies, dann aber doch von ihr zu erfüllen gezwungen ward. Als Dhanyaka darauf heimkehrte und Wasser wünschte, warf sie ihm, Kopfschmerzen vorgebend, den Schöpfeimer mit dem Seil zu, damit er sich selbst aus dem Brunnen Wasser hole, schlich ihm dann nach und stürzte den zum Schöpfen sich Bückenden kopfüber in

[1]) vgl. Pañcatantra 4, 5 pag. 220-22. ed. Kosegarten.

das Wasser hinab. Den Krüppel aber nahm sie auf die Schulter, zog mit ihm als ihrem Gatten von Land zu Land und gewann sich durch ihre vermeintliche Gattentreue Ruhm und Ehren. So wohnte sie einst, hochgeehrt von dem Könige, in Avanti. Da sah sie den Dhanyaka, den Kaufleute beim Wasserschöpfen gerettet hatten, rief aus: „das ist der Bösewicht, der meinen Gatten so verstümmelt hat," und veranlaſste so den König, denselben zum Tode zu verurtheilen. Zur Hinrichtung geführt werdend, rief Dhanyaka, daſs seine Strafe eine gerechte sei, wenn auch der, den (50) er angeblich verstümmelt habe, dahin aussagen werde. Der Richter lieſs den Krüppel herbeiholen, der sich nun weinend dem Dhanyaka zu Füſsen warf, und Alles der Wahrheit gemäſs erzählte. Das böse Weib ward darauf auf Befehl des Königs verstümmelt und den Hunden zum Fraſs vorgeworfen, Dhanyaka dagegen gelangte zu hohen Ehren.

2. In der Stadt Kâñcî im Lande der Draviḍa war ein reicher Kaufmannssohn Namens Çaktikumâra, der, 18 Jahr alt, weil er sah, daſs weder die Unbeweibten, noch die, welche kein gutes Weib hätten, sich wohl befänden, ein passendes Weib zu suchen als Wahrsager verkleidet umherzog. Als Solchem brachte man ihm überall die Mädchen, um ihnen ihr Geschick zu weissagen, herzu. Wo er dann eine mit guten Anzeichen Begabte, von gleicher Kaste traf, frug er sie, ob sie ihm mit einem Reismaaſse, das er bei sich trug, ein gutes Essen kochen könne. Verlacht und verspottet pilgerte er so von Haus zu Haus. Einst aber sah er im Lande der Çivi, die auf dem rechten Ufer der Kâverî wohnen, ein junges Mädchen, Gominî mit Namen, welche deren Amme ihm vorbrachte, und deren Körper in allen seinen Gliedern passende Verhältnisse und alle Glückszeichen (sehr ausführlich beschrieben) zeigte, so daſs sein Herz sich sogleich zu ihr hingezogen fühlte. Er beschloſs aber doch, auch ihr erst seine Frage vorzulegen. Das Mädchen ging sofort darauf ein, und es wird nun in sehr ausführlicher Weise beschrieben, wie sie das Essen herstellte, und ihn bewirthete. Entzückt machte

als sie zu seiner Frau, und auch als solche fuhr sie fort, auf das Trefflichste für ihn zu sorgen, sein Hauswesen unermüdlich zu pflegen und durch stete Freundlichkeit — auch gegen eine zweite Frau, die er sich noch dazu nahm — ihre ganze Umgebung für sich zu gewinnen, so dafs er durch ihre Tugenden sich im allerhöchsten Grade beglückt fühlte.

3.[1]) In Valabhî, im Lande der Saurâshtra, war ein reicher Schiffsherr, Grihagupta, der seine Tochter Ratnavatî an einen Kaufmannssohn Balabhadra aus Madhumatî verheirathete. Die junge Frau setzte demselben aus jungfräulicher Scham, als (51) sie allein waren, im Dunkel der Nacht, so heftigen Widerstand entgegen, dafs seine Liebe zu ihr in bittern Hafs umschlug, und er, obwohl er sie noch gar nicht ordentlich gesehen, doch sich gar nicht weiter mit ihr zu befassen beschlofs[2]). Die Verlassene wird nun von den Ihrigen und andern Leuten hart getadelt, und ihr Name spottweise in Nimbavatî[3]) umgeändert. Nach einiger Zeit bittre Reue empfindend, sah sie eine alte wandernde Schwester, die ihr mütterlich zugethan war, und klagte ihr heimlich, nach dem Grunde ihres Kummers befragt, unter Thränen ihre Noth, wie sogar ihre eigene Mutter sie verachte und wie sie nahe daran sei, vor Gram ihrem Leben ein Ende zu machen; den geheimen Grund ihres Unglücks aber werde sie doch nie vor andern Ohren kund thun. Die Alte verspricht ihr, selbst zu Thränen gerührt, ihre Hülfe, wenn sie irgend ein Mittel wisse, ihren Gatten wieder zu gewinnen: und richtet das wirklich ihrer Anweisung gemäfs in folgender Weise aus. Kanakavatî, die Tochter des Nachbarn, eines reichen Kaufmanns, Nidhipatidatta, war mit Ratnavatî innig befreundet. Zu ihr begiebt sich dieselbe, um reich geschmückt auf ihrem Söller Ball zu spielen. Da wufste die Alte ihren Gatten gerade bei dem Hause vorüber zu führen, und Ratnavatî warf den Ball nach ihm. Die Alte nahm ihn und reichte ihm den-

1) vgl. Shakespeare's Ende gut, Alles gut.
2) vgl. Nandana's Verfahren gegen die vermeintliche Mâlatî bei Bhavabhûti.
3) nimba, Melia Azadirachta, mit bitteren Früchten.

selben, indem sie sagte, dafs Kanakavatî, die Tochter des reichen Kaufmanns und Freundin der Ratnavatî, die ihm dieserwegen sehr grolle, es sei, die den Ball geworfen habe: er möge ihn ihr nur wieder zuwerfen. So entspann sich ein Liebesverhältnifs, welches damit endete, dafs Balabhadra, in dem Glauben es sei Kanakavatî, seine Gattin bei Nacht entführte und mit ihr, reich mit Juwelen versehen, in die Fremde zog. Die Nachforschungen der Verwandten nach den Beiden beschwichtigte die Alte damit, dafs sie vorgab, Balabhadra habe gegen sie Reue über seine grundlose Verstofsung der Ratnavatî ausgesprochen, und werde wohl mit ihr fortgezogen sein. Ratnavatî aber nahm unterwegs eine Dienerin an zum Tragen der Sachen. So gelangten sie nach Khetakapura, wo Balabhadra durch seine Klugheit im (52) Handel sich bald ansehnlichen Reichthum erwarb. Jene Dienerin nun bekam einst wegen ihrer Faulheit, Unzuverlässigkeit und Widerspenstigkeit Schelte und Prügel, und rächte sich dafür durch den Verrath des Geheimnisses, welches sie in der Zeit ihrer Gunst erfahren hatte, soweit sie es eben kannte. Der Polizeiverweser, der etwas habsüchtig war, wandte sich sofort an die Stadtältesten mit dem Antrage, dem Jungfrauenräuber, der die Tochter des Nidhipatidatta gestohlen habe, sein Eigenthum zu konfisciren. Balabhadra gerieth darob in gewaltigen Schrecken: da rieth ihm seine Gattin zu sagen, dafs sie gar nicht Kanakavatî, die Tochter des Nidhipatidatta, sondern sein ehlich angetrautes Weib Ratnavatî, Tochter des Grihagupta, sei: wenn man es nicht glauben wolle, möge man die Verwandten zur Entscheidung kommen lassen. Grihagupta kam denn auch bald, Balabhadra ward zu seinem grofsen Erstaunen den wahren Sachverhalt inne und blieb fortan seiner Gattin innig zugethan.

4.[1]) In der Stadt Madhurâ im Lande der Çûrasena lebte ein dem Spiel und den Weibern ergebner Bursch, der, weil

[1]) vgl. Vetâla-Pañcaviñçati I. [Kathâsarits. 75]. — Ausführlich übersetzt findet sich diese Erzählung in C. v. Holtei's Sammlung „Für den Friedhof der evangelischen Gemeinde in Graz" 1857.

seine Faust seinen Freunden bei Schlägereien stets zu Dienste stand, den Namen Kalahakantaka (Kampfzacken) erhalten hatte. Der sah einst in der Hand eines fremden Malers ein weibliches Bildnifs, dafs ihn sogleich mit der flammendsten Liebe erfüllte. Er errieth aus ihren Zügen und der Haltung ihrer Glieder, dafs sie die Gattin irgend eines nicht besonders kräftigen alten Kaufmanns sein möge. So war es auch. Der Maler nannte sie ihm als Nitambavatî, Gemahlin des Anantakîrti in der Avanti-Stadt Ujjayinî. Unverzüglich machte er sich nun als Wahrsager verkleidet auf, sie zu sehen und betrat, um Almosen bettelnd, ihr Haus. Ihr Anblick entflammte seine Leidenschaft noch mehr, und er sann darauf, wie er sie gewinnen könnte. Auf seine Bitte erhielt er von den Stadtältesten das Amt, den Leichenverbrennungsacker zu bewachen. Mit von da genom- (53) menen Leichentüchern gewann er eine alte wandernde Schwester, Arhantikâ, die er als Liebesbotin an Nit. schickte. Er ward aber abgewiesen. Auf sein Anstiften ging dieselbe indefs nochmals zu ihr hin, that so als ob sie sie nur hätte auf die Probe stellen wollen, und versprach ihr zum Lohne für ihre Gattentreue einen Sohn zu verschaffen. Ihr Gatte sei bisher unfruchtbar gewesen, weil irgend ein böser Zauber sie gebannt halte: wenn sie aber heute Nacht in das (Kloster-)Wäldchen kommen wolle, werde sie einen Spruchkundigen treffen, auf dessen Hand sie ihren Fufs setzen möge, um ihn von demselben besprechen zu lassen: mit diesem Fufse müsse sie dann später ihren sich ihr nahenden Gemahl vor die Brust stofsen, wodurch derselbe einen kräftigen Sohn zu zeugen in den Stand gesetzt werden würde. Nitambavatî liefs sich bethören und kam. Kalahakantaka aber, der vorher durch die Alte in das Wäldchen eingelassen war, und sie da erwartete, zog ihr von dem Fufse, den sie ihm reichte, die eine goldne Spange ab, ritzte sie mit einem Messer in den Schenkel und lief eilig davon. Ihre eigne Thorheit und die böse Alte verwünschend, wusch Nitambavatî zunächst ihre Wunde in dem Tempelteiche aus, verband sie, nahm auch die andere Spange ab,

und hielt sich drei oder vier Tage in der Einsamkeit, ihr Lager hütend. Jener Schelm indessen wandte sich mit der geraubten Spange, um sie zu verkaufen, an Anantakîrti selbst. Dieser erkannte dieselbe sofort als die seiner Frau, und fuhr ihn hart an, woher er sie habe. Er blieb dabei, dafs er das nur vor versammelter Gilde sagen könne. Der Kaufmann liefs seiner Gattin ihre Spangen abfordern, und erhielt von ihr nur die eine, die sie noch hatte, indem sie ihm schämig und verwirrt sagen liefs: die andre habe sie neulich Abends im Wäldchen verloren, und noch nicht wiederfinden können. Vor versammelter Gilde sagte dann Kalahakaṇṭaka aus, er habe neulich Nachts bei seinem Amt als Hüter des Leichenackers, das er auch bei Nacht ausübe, eine schöne Frau einen halbverbrannten Leichnam von dem Holzstofse zerren sehn; sei darauf zugesprungen, habe sie gepackt, und sie zufällig mit seinem Messer etwas an dem einen Schenkel geritzt; sie sei ihm aber mit Zurücklassung der einen Spange (54) entflohen. Die Versammlung war nach einiger Ueberlegung einstimmig der Ansicht, dafs Nitambavatî sonach eine Hexe (Çâkinî) sei, die sich von Todtenfleisch nähre. Von ihrem Gatten deshalb verstofsen, ward sie des Nachts, als sie sich auf jenem Leichenacker aus Verzweiflung erhängen wollte, von Kalahakaṇṭaka betroffen. Er fiel ihr zu Füfsen, sagte ihr, dafs er allein aus leidenschaftlichem Verlangen nach ihrem Besitze alles dies angestellt habe, dafs er nur in ihr seine einzige Wonne finde, und brachte es durch seine Schmeicheleien und Betheuerungen wirklich dahin, dafs sie, die eben keine andere Wahl weiter hatte, ihm verzieh und sich ihm zu eigen gab.

Zur Orientirung folge hier ein Verzeichnifs der mitgetheilten Eigennamen [; die Zahlen beziehen sich auf die Paginirung der Monatsberichte]:

XVII.

Analyse der Kâdambarî.

(Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 7, 582-589. 1853.)

Colebrooke erwähnt in seinen misc. essays 2, 98 (resp. in den Asiat. Researches vol. 7. 1801), dafs sich Kavirâja, der Dichter des Râghapâṇḍavîya für die Doppelsinnigkeit dieses seines Werkes auf Subandhu, den Verfasser der Vâsavadattâ, und auf Vâṇabhaṭṭa (Bâṇabh.), den der Kâdambarî, als seine Vorgänger in dieser Beziehung berufe, sowie dafs in der That diese beiden Romane eine Menge doppelsinniger Ausdrücke und Phrasen, obgleich noch nicht, wie das Râghavapâṇḍavîya selbst, zwei ganz verschiedene Geschichten in denselben Worten enthalten. Diese Angabe Colebrooke's war ein halbes Jahrhundert hindurch die einzige Nachricht, die wir von der Existenz der Kâdambarî hatten: seit kurzem indefs liegt uns ein vortrefflicher, höchst korrecter Calcuttaer Druck derselben vor, besorgt durch den gelehrten Çrîmadanamohanaçarman Tarkâlaṃkâra (1850): sie ergiebt sich daraus als ein ziemlich umfangreiches Werk, etwa dreimal so stark als das Daçakumâracar., und zerfällt in zwei Theile, deren zweiter von dem Sohne des Vâṇabhaṭṭa herrührt, welcher die durch den plötzlichen Tod seines Vaters unvollendet gebliebene Arbeit zum Schlufs führte. Ueber die Lebensverhältnisse des Vâṇa erfahren wir von ihm weiter nichts, als dafs er ein Brahmane aus dem Geschlecht des Vâtsyâyana war, dafs sein Vater Citrabhânu, sein Grofsvater Arthapati und sein Urgrofsvater Kuvera hiefs; auch im Innern des Werkes habe ich keine Daten gefunden, die über seine Zeit direkten Auf-

schlufs gäben: ich stehe indefs keinen Augenblick an, ihn seiner Darstellung und seines Styles wegen für später als Daṇḍin, den Verfasser des Daçakumâra, zu halten: in beiden Punkten nämlich zeichnet er sich von diesem auf das Unvortheilhafteste aus, durch eine bis ins Widerliche gehende Weitschweifigkeit und Tautologie und durch eine alles Maafs überschreitende Ueberladung der einzelnen Wörter mit Epithetis: die Erzählung geht in einem schwülstigen Bombast vor sich, unter dem sie (oder wenigstens die Geduld des Lesers) oft zu ersticken droht: die Manierirtheit, die im Daçakumâra noch in ihren Anfängen ruht, ist hier zum Excess getrieben; man findet das Verbum oft erst auf der zweiten, dritten, vierten, ja sogar einmal (p. 77-82) erst auf der sechsten Seite, all der Zwischenraum ist mit Beiwörtern und Beiwörtern zu diesen Beiwörtern angefüllt, und das will etwas sagen, da der Druck äufserst kompress und eng ist: dazu kommt, dafs diese Beiwörter häufig aus zeilenlangen Compositis bestehen: kurz diese Prosa ist ein wahrer indischer Wald, wo man vor lauter Schlinggewächsen nicht fortkommt, sich den Weg erst mit aller Anstrengung durchhauen mufs und überdem noch häufig von heimtückischen wilden Thieren, in Gestalt von Wörtern, die man nicht versteht, in Schrecken gesetzt wird. Dafs sich übrigens aus dem Werke bei einer riesigen Geduld ungemein viel wichtige Data für die Culturverhältnisse des indischen Lebens, insbesondere des Hoflebens, und eine sehr reiche Beute für das Lexikon gewinnen lassen, versteht sich bei der grofsen Minutiosität der Schilderung und bei (583) der Unzahl von Vergleichen und Bildern von selbst. Es sind ferner auch die Charaktere der Personen, die hier auftreten, weit weichlicher und weibischer als im Daçakumâra, dessen Helden doch wenigstens Energie und Thatkraft zeigen, und wird wohl auch dadurch vielleicht die Posteriorität dem letztern gegenüber bezeugt. Einzelne wirklich schöne Stellen, in denen die Kraft der Leidenschaft das gewöhnliche sandige oder luxuriöse Pathos unterbricht, und einzelne liebliche Schilderungen können den

allgemeinen Eindruck der Darstellung nicht umstimmen oder schwächen, und wenn auch der Abrifs der Erzählung, den ich im Folgenden gebe, ein nicht ungefälliges Bild von der poetischen Erfindungsgabe und der Zartsinnigkeit des Verfassers darbietet, so ist doch auch dies Verdienst vielleicht noch zweifelhaft, insofern es sich frägt, ob er nicht etwa nur einen bereits vorgefundenen Stoff behandelt habe. Aus einer Stelle des Daçakumâra (p. 118 ed. Wilson [s. oben pag. 309]) ergiebt sich wenigstens mit Sicherheit, dafs ein Çûdraka Gegenstand mehrfacher Erzählungen war, und zwar ist es nicht unwahrscheinlich, dafs wir unter ihm den angeblichen Verfasser, resp. wohl den Patron des Verfassers, der Mṛichakaṭikâ zu verstehen haben, der etwa wegen seiner Begünstigung der Dichtkunst von den dankbaren Dichtern zum Helden der Sage gemacht wurde[1]].

[Seit ich Vorstehendes schrieb, haben wir (s. oben p. 312) durch Hall sehr specielle neue Daten über Vâṇa (Bâṇa) erhalten, insbesondere aus dem ersten Capitel des ihm ebenfalls zugehörigen Harshaçarita. Danach ergäbe sich derselbe als Zeitgenosse eines Königs Harsha (dessen Thaten dies Werk eben schildert) oder Harshavardhana, welcher Sohn eines im westlichen Indien resp. in Kanyâkubjâ herrschenden Fürsten Pratâpaçîla resp. Prabhâkaravarman war, einen älteren Bruder Namens Râjyavardhana, so wie einen Lehrer und Minister Bhaṇḍiu hatte, und mit einem König Bhâskaravarman von Prâgjyotishapura in Allianz stand. Mit Recht weist nun Hall darauf hin (Vâsavad. p. 17. 51 ff.), dafs in allen diesen Punkten, resp. auch in den daran sich knüpfenden weiteren Einzelnheiten, die Angaben[2]) des chinesischen Pilgers Hiuen

---

1] im Harshacârita, dem zweiten Werke des Bâṇa, erscheint König Çûdraka, s. Hall's Vorrede zur Vâsavadattâ p. 51, als Feind eines Candraketu, „prince of the city of Cakora“, den er durch einen Emissar erschlagen liefs. — Im Kathâsaritsâgara 78, 5 wird ein König Çûdraka von Çobhâvatî erwähnt.

[2]) Hall ist übrigens hierbei nicht ganz genau in seiner Darstellung des Sachverhaltes, indem er zunächst einen Fehler, den Stan. Julien selbst im ersten Bande seiner trefflichen Arbeiten über Hiuen Thsang gemacht hat, auf meine Schultern (Ind. Stud. 3, 191) abladet, offenbar ohne diesen ersten Band

Thsang, der von 629-645 in Indien reiste, über einen damals daselbst, resp. in Kanyâkubja herrschenden König gleiches Namens zutreffen[1]), so dafs die Identität Beider als völlig gesichert erscheint, und damit denn auch die Zeit Bâṇa's, dessen wirkliche Gleichzeitigkeit mit dem Gegenstand seines Werkes vorausgesetzt, bestimmt wäre. Freilich steht nun aber Letzteres in Widerspruch damit, dafs Hall andrerseits den Subandhu, Dichter der Vasavadattâ, welcher von Bâṇa im Harshacarita, wie es scheint als ein gleichzeitiger Dichter, mit hohen Ehren genannt wird, nach Bhavabhûti ansetzt (p. 27. 37). Bhavabhûti lebte der Râjataranginî zufolge (4, 145) am Hofe des Yaçovarman, K.'s von Kanyâkubja, der seinerseits mit dem Kashmîr-König Lalitâditya, den Lassen 3, 715 zwischen 695-733 ansetzt, mannichfache Kämpfe bestand. So lange uns somit nicht der Text des Harshacarita, und mit ihm resp. eine feste Garantie für die Richtigkeit der Hall'schen Auffassung von der Gleichzeitigkeit des Bâṇa und des Harsha vorliegt, können wir uns mittlerweile nur auf die Constatirung dieses Widerspruchs beschränken.

Die Beziehung des Bâṇa zu dem Hofe eines Königs Çrîharsha soll nach Hall p. 21 übrigens auch noch durch Râjaçekhara (s. oben p. 313. 314) beglaubigt sein. Indessen Maheçacandra, der gelehrte Herausgeber der neuen Calcuttaer Aus-

auch nur eingesehen zu haben! Denn es heifst daselbst (I, 111. 112) ganz ausdrücklich, dafs Ho-li-cha-fa-tan-na, resp. I-tseng (Harshavardhana) von Che-chang-kia getödtet worden sei und man danach „son frère cadet Chi-lo-o-t'ie-to (Çilâditya)" auf den Thron gesetzt habe. So denn auch Lassen III, 670. 678. Möglich übrigens, dafs der Fehler nicht einmal Stan. Julien, sondern dem Vf. der Lebensgeschichte des Hiuen Thsang, welche dieser erste Band enthält, zur Last fällt. Erst im zweiten Bande, welcher die eigene Darstellung des Hiuen Thsang giebt, heifst es (p. 247. 251), dafs vielmehr Râjavardhana von Çaçânka getödtet ward, und dafs dagegen Harshavardhana selbst es war, der bei seiner danach folgenden Thronbesteigung den Namen Çilâditya annahm. — Es hat ferner Hall auf p. 52 die völlig unrichtige Angabe: „Hiouen Thsang, in M. Julien's version, does not say that Prabhâkaravardhana died a natural death, but that he was assassinated by one Çaçânka, who had come from Karṇasuvarṇa"; vielmehr ist es eben, wie er selbst ja auch auf der direkt vorhergehenden Seite (p. 51) es ganz richtig darstellt, Râjavardhana, von welchem Hiouen Thsang dies aussagt, während er über den Tod Prabhâkaravardhana's gar keine Angabe macht. (Bâṇa seinerseits nennt übrigens statt des Çaçânka einen: Gupta, king of Gauḍa).

[1]) auch die Angaben Albîrûnî's stehen damit wesentlich in Einklang, s. Lassen Ind. Alt. III, 669 (nach Reinaud).

gabe (1866) des Kâvyaprakâça, bemerkt hiegegen mit Recht im Vorwort dazu p. 19, dafs der Vers des Râjaçekhara nur den Mâtañgadivâkara als sabhya, Höfling, des Çrîharsha bezeichnet, nicht auch den Bâṇa und den Mayûra, welchen Beiden Jener vielmehr nur ganz im Allgemeinen zur Seite gestellt werde[1]). — Und zwar erscheinen diese Beiden auch sonst noch mit einander in Beziehung, resp. Bâṇa als Schwiegersohn des Mayûra[2]), in einem anonymen Commentar nämlich zu dem Bhaktâmarastotra eines berühmten Jaina-Lehrers Namens Mânatuñga-Âcârya (Hall p. 8. 21). Auch hier wird Bâṇa indefs nicht an den Hof eines Çrîharsha, sondern vielmehr an den des vṛiddha-Bhoja, Königs von Ujjayinî versetzt.

Hall ist geneigt, dem Bâṇa auch noch ein drittes Werk, das Drama Ratnâvalî, zuzusprechen, und zwar deshalb, weil ein Vers desselben (der auch im Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa, einem nach Muñja's Zeit, also nach dem 10. Jahrh. abgefafsten Werke, s. Aufrecht Catalogus p. 209 a., daraus citirt wird) sich im fünften Cap. des Harshacarita direkt wiederfindet. Nun wird allerdings in der Einleitung des Drama's ganz ausdrücklich ein König Çrîharshadeva als Verfasser genannt und zwar mit ganz denselben Worten, in denen das Gleiche auch in der Einleitung des Drama's Nâgânanda[3]) geschieht; aber nach dem Zeugnifs des Mammaṭa, Vfs. des Kâvyaprakâça, dessen Zeit freilich sehr unbestimmt, schwerlich aber vor das 10. Jahrh. zu setzen ist[4]), hätte Çrîharsha vielmehr nur als der Patron

---

[1]) der Text lautet (Hall p. 21): aho prabhâvo vâgdevyâ yan Mâtañga-divâkaraḥ | Çrî-Harshasyâ 'bhavat sabhyaḥ samo Bâṇa-Mayûrayoḥ. ||

[2]) neben Mayûra erscheint Bâṇa ferner auch noch bei Trilocana (nicht Vilocana wie Hall p. 21 angiebt), in einem Citat in Çârñgadhara's poetischer Anthologie (s. Aufrecht Catal. p. 124 a), so wie bei Mâdhava im Saṃkshepaçaṃkaravijaya, und zwar hier als ein Zeitgenosse Çaṃkara's (!), resp. als von diesem besiegt (s. Aufrecht l. c. p. 258 b.). Im Bhojaprabandha werden die Dichter an Bhoja's Hofe wiederholt als Bâṇa-Mayûrâdayas bezeichnet.

[3]) Hall's Angabe p. 54. dafs das Nâgânandam dem çrî-Harshadeva nur „dedicated" sei, ist irrig, s. oben p. 264. 265 n.

[4]) nach Hall (p. 55) war Mammaṭa der mütterliche Onkel des mit dem gleichnamigen König nicht zu verwechselnden Çrî-Harsha, Vfs. des Naishadhîyam, welches letztere Werk, ebenfalls Hall zufolge (p. 18), im Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa bereits citirt wird. Aufrecht im Catalogus p. 208 b. 209 a. erwähnt indessen hievon nichts. Ebenso wenig Maheçacandra, der vielmehr umgekehrt

der unter seinem Namen gehenden, aber von Andern abgefaſsten Werke zu gelten: es wird daselbst resp. ein Dhâvaka als einer dieser Vff. genannt. Statt dieses Namens nun liest ein von Hall (p. 16) herangezogener Commentator Çitikaṇṭha[1]) vielmehr eben: Bâṇa. Mit Recht indeſs bemerkt Maheçacandra a. a. O. p. 19 n., daſs diese Gründe Hall's für die Abfassung der Ratnâvalî durch Bâṇa nicht direkt als entscheidend gelten können. Herübernahme eigner Verse in ein andres Werk kommt bei indischen Dichtern allerdings auch sonst noch, bei Kâlidâsa z. B. im Raghuvança und Kumârasambhava, mehrfach vor. Aber auch „downright plagiarism", wie Hall es nennt, ist in Indien keineswegs eine so seltne Erscheinung, ohne daſs man sie deshalb gleich mit einem so starken Ausdruck zu brandmarken braucht. Vgl. die von Maheçacandra auf p. 13 für den Vf. des Kâvyaprakâça selbst angeführten Beispiele der Art.

Dem Harshacaritam entlehnt übrigens Hall auch noch allerlei sonstige hochwichtige Angaben (p. 13. 14. 54), insbesondere mehrere Verse, in welchen Bâṇa seine Vorgänger in der Dichtkunst etc. verherrlicht. Danach gingen ihm voraus: Caura (der Dichter der pañcâçat?), die Vâsavadattâ (Subandhu also), Bhaṭṭâra-Haricandra als Prosaiker (also nicht etwa an Bhartṛihari zu denken), Sâtavâhana (var. l. Çâlivâhana) als Vf. eines Wörterbuchs (koça), Pravarasena offenbar als Vf. des Setubandha[2]), Bhâsa als Dramatiker, Kâlidâsa, die Bṛihatkathâ, Âḍhyarâja (var. l. Âdyarâja). Eine chronologische Fixirung läſst sich nun zwar auf diese Reihenfolge nicht direkt gründen; von Bedeutung aber bleibt

die im zehnten Buche des Kâvyapr. (v. 29, p. 318 seiner Ausgabe) vorliegende Erwähnung eines Bhojanṛipati direkt auf den Mâlava-König Bhojadeva, den auch er als Vf. des Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa annimmt (p. 17), bezieht. Danach wäre also Mammaṭa nicht früher, sondern später als dieses Werk zu setzen.

[1]) so Hall. Nach Maheçacandra pag. 12 indeſs ist der Autor anonym und çitikaṇṭha an den betreffenden Stellen auf Çiva bezüglich.

[2]) Hall hat diese Beziehung, auf welche der betreffende Vers direkt anspielt, nicht verstanden, da er sagt: how Pravarasena distinguished himself we are no longer informed. S. aber Höfer in s. Zeitschrift II, 501 ff. und mein Verz. der Berl. S. H. p. 369.

immer, dafs alle diese Männer resp. Werke eben vor Bâṇa zu setzen sind.

Dagegen ergeben sich noch folgende Dichter resp. Autoren, aufser den bisher (p. 356) bereits Genannten, als nach Bâṇa's Zeit lebend. Zunächst Govardhana, der Vf. der Saptaçatî, den ihn (v. 37) nach Râmâyaṇa, Bhârata, Vṛihatkathâ (resp. Guṇâḍhya), Kâlidâsa und Bhavabhûti, resp. unmittelbar mit seinem eignen Vater Nîlâmvara aufführt. Sodann Jayadeva, der Vf. des Prasannarâghava, s. Journal Asiatique 1848 Ibid p. 528, Aufrecht Catalogus p. 142 a. Endlich Trivikrama-bhaṭṭa der Vf. der Damayantîkathâ, Aufrecht p. 120 a. b. — Nach Hall p. 21 berichtet ein anonymer Vers, dafs die Dichterin Çîlâ Bhaṭṭârikâ dem Bâṇa „resembled in the matter of style". — Die zahlreichen speciellen Angaben über Bâṇa, welche im Bhojaprabandha[1]) enthalten sind und ihn als einen der Hauptrivalen Kâlidâsa's am Hofe des Dhârâ-Königs Bhoja, des Neffen des Muñja, bezeichnen, werden wohl sämmtlich rein als dichterische Fabrikate zu erachten sein, zumal ihn ja auch die sonstige Tradition über die neun Perlen am Hofe des Vikrama nicht unter diesen aufzählt].

Der Inhalt der Kâdambarî nun ist wie folgt[2]].

Dem Çûdraka, König von Vidiçâ an der Vetravatî, brachte eine aus dem Dekhan kommende Caṇḍâlajungfrau einen verzauberten Papagei, Namens Vaiçampâyana, zum Geschenk, der durch seine Fertigkeit im Sprechen des Königs höchstes Staunen erregte (p. 10), und demselben nach Tisch bei der Siesta die Geschichte seiner früheren Schicksale und seiner Verwandlung erzählte (p. 15):

„Im Vindhyagebirge, im Daṇḍakawalde, an den Ufern der Kâverî liegt ein vormals durch Dṛidhadasyu (auch Idhmavâha genannt) geheiligter Einsiedlerhain: nicht weit davon

---

[1]) nach Aufrecht Catal. p. 151 a. ist dies Werk erst Ende des 16. Jahrh. abgefafst. Lassen in der Ind. Altk. III, 836 setzt es noch vor 1340.

2] mit verändertem Namen findet er sich fast ganz identisch in dem Kathâsaritsâgara 59, 22-178 wieder.

ein Lotusteich Pampâ, an dessen westlichem Ufer ein alter Çâlmali-Baum steht, der einer Papageienschaar zur Behausung diente: bei einer Plünderung desselben durch einen Çavara[1]) kam mein Vater um: ich selbst, der ich noch ganz klein war und noch nicht fliegen konnte, rettete mich zufällig, und Hârîta, der Sohn des Einsiedlers Jâbâli, der gerade zum Baden kam, nahm mich mitleidig mit sich zur Einsiedelei, wo sein Vater mein jetziges Unglück für eine Folge meines früheren Lebens erklärte und den Einsiedlern dann letzteres zur Warnung erzählte (p. 43):

— „„Târâpîḍa[2]), König von Ujjayinî, hatte einen Minister Namens Çukanâsa, der die Regierung führte, während er selbst des Lebens Freuden genoſs: nur ein Sohn fehlte ihm und seiner Gemahlin Vilâsavatî, doch ward er ihnen nach langem Harren in einer Mondscheinnacht zu Theil und erhielt davon nach seiner Geburt (p. 66) den Namen Candrâpîḍa (mondumglänzt). Derselbe wuchs mit Vaiçampâyana, dem gleichzeitig gebornen Sohne des Çukanâsa, in einem eigens für ihn auſserhalb der Stadt erbauten vidyâgriha, (584) Unterrichtshause, auf. Als seine Erziehung mit dem sechszehnten Jahre beendet war, ward er an den Hof gerufen: sein Vater schickte ihm dazu ein herrliches, aus dem Meer hervorgestiegenes Roſs, Indrâyudha genannt, das er selbst von dem Perserfürst (Pârasikâdhipati) zum Geschenk erhalten hatte (p. 69), und nach geschehener Ankunft und Vorstellung bei Hofe (bis p. 89) schenkte ihm seine Mutter eine Dienerin, Patralekhâ mit Namen, die gefangene Tochter des Kulûtakönigs (p. 90). Çukanâsa hält ihm sodann (p. 91-98) einen langen Vortrag über die Gefahren, denen junge Prinzen entgegengehen, worauf er zum yuvarâja geweiht wird und zum digvijaya (Weltbesiegung) auszieht. Nach drei Jahren kommt er einstmals nach Suvarṇapura (p. 107), der Stadt der Hemajaṭa genannten Kirâta, wo er einige Tage mit seinem Heere

[1]) Name eines Stammes der Ureinwohner des Dekhan.

[2]) die Namen Târâpîḍa und Candrâpîḍa kehren in der Râjataraṅgiṇî wieder, wo sie zwei Brüder des Lalitâditya [s. oben p. 355] bezeichnen.

Halt macht: bei der Verfolgung eines Kimnara-Paares auf der Jagd weit fortgeführt und im Walde verirrt, ruht er mit seinem Rofs an einem lieblichen See aus. Einem Gesange nachgehend, der aus nicht weiter Ferne schallt, gelangt er (p. 115) zu einem verlassenen Çivatempel, in welchem ein wunderschönes Mädchen zur Laute singt: nachdem sie geendet, lädt sie ihn freundlich zu gastlicher Bewirthung ein zu folgen; sie führt ihn in eine Höhle, bewirthet ihn mit Früchten, die ihr von den Bäumen selbst zufallen, und erzählt ihm dann, seiner Aufforderung nach, nach vielem Weinen ihre Geschichte (p. 122):

„„Von den vierzehn Geschlechtern der Apsaras entstanden zwei durch die Verbindung zweier Töchter des Daksha, Muni nämlich und Arishṭâ, mit den Gandharven: Citraratha, der Sohn der Muni, wohnt auf dem Hemakûṭa im Kimpurushavarsha, und hat hier diesen Caitrarathawald, den Acchodasee und den Tempel angelegt. Hansa, der Sohn der Arishṭâ, und Gaurî, aus dem Mondstrahlenentsprossenen Geschlechte der Apsaras, sind meine Eltern. Ich bin ihr einziges Kind, Mahâçvetâ genannt. Einst ging ich, als ich eben zur Jungfrau herangewachsen, mit meiner Mutter zum Baden nach dem Acchoda See. Einem überaus würzigen Wohlgeruch nachgehend sah ich einen schönen Einsiedlerjüngling, der ebenfalls zum Behuf der heiligen Waschungen kam und einen Blumenkranz trug, der jenen Duft verbreitete. Ich ward augenblicklich von der flammendsten Liebe ergriffen; von seinem Begleiter erfuhr ich, dafs er der Sohn des Çvetaketu und der Lakshmî sei (p. 130) und Puṇḍarîka heifse: den pârijâta-Kranz habe er kurz vorher von der über seine Schönheit entzückten Göttin des himmlischen Nandanawaldes zum Geschenk erhalten. Auch Puṇḍarîka ward von gleichem Verlangen als ich ergriffen, und überreichte mir den Kranz als Geschenk, wobei er in der Verwirrung seinen Gebets-Rosenkranz (akshamâlâ) verlor, den ich mir um den Hals hing, ihm aber wiedergeben mufste, da sein Begleiter Kapiñjala ihn deshalb aufstachelte. Da meine Mutter mit dem Bade fertig war (p. 131), mufste ich

nach Hause eilen, wo ich den Tag in der schmerzlichsten Aufregung zubrachte, zumal nachdem mir Taralikâ, meine Begleiterin, ein auf Rinde geschriebenes Liebesbekenntnifs von ihm gebracht hatte (p. 135). Gegen Abend kam Kapiñjala und stellte mir den Zustand seines Freundes, in den derselbe durch seine heftige Leidenschaft gerathen war und bei dem er ihm durch alles Zureden nicht hatte beistehen können, in so ergreifender Weise dar (bis p. 143), dafs ich mich Nachts bei herrlichem Mondschein entschlofs, (585) ihn in der Waldgegend, wohin Kapiñjala ihn gebracht hatte, aufzusuchen. Ich kam aber zu spät: die ungestillte, verzehrende Sehnsucht hatte seinem Leben ein Ende gemacht: meine Verzweiflung überstieg alles Maafs (— hier ward sie ohnmächtig p. 152: und nachdem Candrâpîḍa sie durch Wasser u. dgl. wieder zur Besinnung gebracht hatte, fuhr sie, obgleich er bat, es zu lassen, da es sie so angreife, in ihrer Erzählung fort —): ich war schon entschlossen zu sterben und mit ihm den Scheiterhaufen zu besteigen, da stieg aus der Luft ein Himmlischer herab, ermahnte mich mein Leben zu sparen, da ich mit Puṇḍarîka dereinst vereinigt werden würde, nahm den Todten in seine Arme (p. 154) und flog mit ihm in die Luft auf: auch Kapiñjala, ihn als den Räuber des Leichnams seines Freundes verfolgend, stieg in die Luft, und alle drei verschwanden vor meinen Augen unter den Sternen. Ich selbst gab nun auf das Zureden der Taralikâ (p. 157) und aus einem Rest von Hoffnung den Vorsatz zu sterben einstweilen auf[1]), nahm den von Puṇḍarîka zurückgelassenen Einsiedlertopf etc. an mich, und blieb trotz der Vorstellungen der Meinigen, die Tags darauf, und lange weiter, mich mit Bitten bestürmten, hier im Walde, mit Taralikâ allein hier in dieser Höhle lebend, täglich in dem See badend und in dem Tempel dem Çiva meine Verehrung darbringend (p. 156).“““

[1]) der Dichter spricht hier sehr nachdrücklich gegen das anumaraṇam, das Nachsterben, beim Tode eines Vaters, Bruders, Freundes oder Gatten: es sei ganz nutzlos und eine nur bei thörichten, unwissenden Leuten geltende Sitte.

„„Candrâpîḍa suchte sie nun mit der Hoffnung auf Wiedervereinigung zu trösten, und da der Abend nahte, frug er, wo ihre Gefährtin sei: sie erzählte ihm dann, daſs sie dieselbe heute zu ihrer Jugendfreundin Kâdambarî (p. 160), der Tochter des Citraratha und der Madirâ (aus dem Geschlecht der amṛita-entsprossenen Apsaras), geschickt habe, um diese, die nicht eher heirathen wolle, bis auch sie selbst wieder glücklich sei, auf andere Gedanken zu bringen. Am andern Morgen (— die Nacht brachte Candrâpîḍa auf einem Lager in der Nähe zu —) kam Taralikâ zu Mahâçvetâ zurück (p. 182), in Begleitung eines Gandharva-Jünglings Keyûraka, des Lautenträgers ihrer Freundin, die ihm durch denselben ihren festen Entschluſs wiederholen läſst. Mahâçvetâ beschlieſst nun selbst mit ihr zu sprechen, und als wirksamstes Mittel, sie umzustimmen, bittet sie den Candrâpîḍa mitzugehen (p. 164). Die Liebe zwischen diesem und der Kâdambarî entflammt denn auch bei ihrem ersten gegenseitigen Anblick zu gewaltiger Gluth (p. 171-173): sie bringen den Tag in dem Garten des antaḥpura (Harem) zu und er macht sich am andern Morgen (p. 189-190) auf zu den Seinigen, mit einer köstlichen Kette geschmückt, die ihm Kâdambarî durch ihre Freundinnen Madalekhâ und Tamâlikâ am Abend gesendet hatte. Er trifft die Seinen bei der Einsiedelei der Mahâçvetâ, wohin sie durch die Spuren des Rosses geführt worden waren, und verlebt den Tag bei ihnen mit Erzählung seiner Begegnisse. Den andern Morgen bringt ihm Keyûraka verschiedene Liebeszeichen und Grüſse von der Kâdambarî, und er macht sich nun mit seiner ganzen Umgebung auf (p. 194), um dieselbe nochmals zu besuchen. Er er- (586) hält daselbst Briefe von Ujjayinî, die ihn zur schleunigen Rückkehr zu seinen nach ihm sich sehnenden Eltern einladen (p. 200), und indem er die Patralekhâ von der Kâdambarî gebeten bei dieser zurückläſst (p. 201), reitet er, das Heer selbst dem Vaiçampâyana zur Führung überlassend, von einer Reiterschaar begleitet, rasch heimwärts, wo er auch nach einigen Tagen anlangt (p. 208). Bald kömmt ihm auch Patra-

lekhâ nach und bringt ihm Nachricht von Kâdambarî und deren Sehnsucht nach ihm.""

Der erste Theil schliefst (p. 215) hier in der Schilderung welche Kâdambarî der Patralekhâ von ihrer Liebe zu Candrâpîda macht: p. 2 des zweiten Theils führt diese Schilderung unmittelbar fort, während p. 1 aufser den am Eingange eines Werkes gewöhnlichen Segenswünschen die Angabe über den Tod des Vâṇa und die Fortsetzung seiner Arbeit durch seinen Sohn, dessen Name übrigens nicht genannt wird, enthält. Dieser zweite Theil ist im Eingange fast noch geschmackloser und weitschweifiger, als der erste; am Schlufs dagegen findet sich Alles so zusammengedrängt, dafs die Darstellung fast undeutlich wird: es ging dem Dichter vermuthlich wohl selbst die Geduld aus.

„„Auch den Candrâpîḍa quälte die Sehnsucht nach Kâdambarî gewaltig, doch vermochte er sich nicht von seinen Eltern, die sich seiner Wiederkehr freuten, wieder zu trennen (p. 9). Da bringt ihm Keyûraka (p. 11-16) neue Nachricht von dem traurigen Zustande, in den Kâdambarî durch seine plötzliche Abreise gerathen sei: diese Schilderung fällt so eindringlich aus, dafs er darüber in Ohnmacht fällt (p. 16). Er schickt sodann denselben nebst der Patralekhâ an Kâdambarî zurück (p. 25), um dieser seine baldige Rückkehr zu melden, und zieht sodann, von seinen Eltern verabschiedet, die mittlerweile durch seine Traurigkeit selbst auf die Idee gekommen sind, dafs er sich vermählen müsse, aus (p. 29), um zunächst dem langerwarteten und noch immer nicht mit dem Heere zurückgekehrten Vaiçampâyana entgegenzugehen. Er trifft auch das Heer, aber Vaiçampâyana ist nicht dabei, und zwar ist er, wie die Führer berichten, mit einiger Begleitung, die sie bei ihm zurückgelassen, am Achoda-See zurückgeblieben, wo ihn der Zauber der Gegend und ein unerklärliches Etwas so fesselte, dafs er sich trotz aller Aufforderungen nicht habe losreifsen können. Aeufserst befremdet über dies seltsame

Betragen macht sich nun Candrâpîḍa, nachdem er zuvor die Erlaubnifs seiner Eltern zu der dazu nöthigen langen Abwesenheit eingeholt hat (bis p. 54), nach dem Achoda-See auf, um seinen Freund selbst zu sprechen, den Grund seiner Pflicht-im-Stich-lassung zu erfahren und ihn zurückzuführen. Dort angelangt erfährt er von der Mahâçvetâ, die er im tiefsten Schmerze findet, dafs Vaiçampâyana, der sich ihr mit seiner Liebe aufgedrängt habe, durch den Fluch: „so wahr ich nie des Puṇḍarîka vergessen, so wahr falle dieser zur Erde“ leblos zu Boden gesunken sei (p. 65), und sie darauf erst von seinen Begleitern gehört habe, wer er sei. Auf diese Kunde hin bricht dem Candrâpîḍa alsbald das Herz (p. 66). Kâdambarî, die von seiner Ankunft gehört hat, kommt mit Madalekhâ und Patralekhâ zu diesem Jammer hinzu: letztere fällt bewufstlos hin, Kâdambarî aber be- (587) schliefst zu sterben und legt sich den Körper des Candrâpîḍa auf den Schoofs: in demselben Augenblick geht daraus ein eisige Kälte verbreitendes mondweifses Licht hervor (p. 70), und aus der Luft ertönt eines Unsichtbaren Stimme, die der Mahâçvetâ das Versprechen der Wiedervereinigung mit ihrem Puṇḍarîka erneuert, und der Kâdambarî ihr Leben zu erhalten und den Körper des Candrâpîḍa sorgfältig zu bewachen gebietet. Während noch Alle über dieses unerwartete Ereignifs erstaunt dastehen, stürzt sich die durch die kalte Berührung des Lichtes zur Besinnung gekommene Patralekhâ nebst dem Rofs Indrâyudha in den See, aus dem unmittelbar nach ihrem Untersinken ein Einsiedlerjüngling emporsteigt, den die Mahâçvetâ als Kapiñjala erkennt, und von dem sie nun Auskunft über sein damaliges Verschwinden erhält (p. 72):

„„„Der Mond war in jener Nacht von Puṇḍarîka, weil er durch seine Strahlen seine verzehrende, ungestillte Sehnsucht schmerzlich vermehrt habe, verflucht worden, selbst auch auf der Erde geboren zu werden und in jeder Geburt, janmani janmani, zu lieben, ohne zum Genufs zu kommen: aus Zorn über diesen Fluch, der ihn ganz schuldlos getroffen, verfluchte er seinerseits den Puṇḍarîka zu gleichem Loose:

als er nun aber von mir erfuhr, dafs derselbe dein Geliebter, o Mahâçvetâ, sei, die du durch deine Mutter Gaurî dem aus seinen eignen (Mond-)Strahlen entsprossenen Geschlechte der Apsaras angehörest, interpretirte er jenen Fluch dahin, dafs durch das doppelte janmani janmani nur zwei Geburten bedingt seien, und damit Puṇḍarîka's Körper während dieser Zeit nicht vergehe, holte er ihn in die Mondwelt hinauf, und legte ihn dort im Mahodaya-Saale auf einem aus Indukânta's (Mondkrystallen) gemachten Lager nieder. Nachdem er mir, der ich ihn bis dahin erzürnt verfolgte, dies auseinander gesetzt hatte, begab ich mich auf den Weg um dem Çvetaketu dies unglückliche Ereignifs anzuzeigen, überrannte auf demselben, da ich vor Schmerz sinnlos fortstürzte, einen Himmlischen, der mich erzürnt verfluchte, als Pferd (p. 73) geboren zu werden, da ich ihn wie ein solches überrannt habe. Auf meine demüthige Bitte um Verzeihung, da ich nur aus besinnungslosem Schmerz über das Geschick meines Freundes so unvorsichtig gewesen sei, setzte er das Ende meines Fluches fest, und zwar für den Zeitpunkt, wo der, den ich tragen würde, selbst sein Ende fände: ein Bad werde mir dann meine Gestalt wiedergeben: übrigens solle ich von meinem Freunde nicht getrennt, und zwar dieser als der Sohn des Çukanâsa, der Mond aber[1]) als der des Târâpîḍa geboren werden (p. 74).""

„„Auf die Frage, was es mit Patralekhâ für eine Bewandtnifs habe, giebt Kapiñjala zur Antwort, dafs er dies selbst nicht wisse, und dafs er sich um dies, sowie die nunmehrige zweite Geburt des Mondes und des Puṇḍarîka zu erkunden, alsbald zu des Letztern Vater Çvetaketu begeben werde, worauf er denn auch sogleich in der Luft verschwand. Der Schmerz der Kâdambarî, zwar immer noch grofs, aber doch durch die Hoffnung gesänftigt, ward immer milder, als sie sah, dafs der Körper des Candrâpîḍa wirklich nicht verwese, sondern Tag für Tag sich frisch und blühend erhielt: sie hielt ihn, (588) indem sie in Mahâçvetâ's Einsiedelei blieb, immer

[1]) wie dieser Himmlische dazu kömmt, auch über das Geschick dieser Beiden zu bestimmen, dafür fehlt die Erklärung.

auf ihrem Schoofs und legte ihn nur nieder, um zu essen etc., und um die heiligen Waschungen im See und den Gottesdienst im Çivatempel zu verrichten. Auch Candrâpîḍa's Begleiter bleiben voll Hoffnung in der Nähe. Da kommen (p. 79) Boten aus Ujjayinî von den Eltern desselben, die über seine lange Abwesenheit in Sorge sind: diese schauten zunächst das Wunder mit eignen Augen, und zur Bekräftigung gab ihnen Meghanâda, der Führer von Candrâpîḍa's Begleitung, noch einen Knaben mit, der Alles mit erlebt hat (p. 82). Unter grofsem Jammer kam dann das Königspaar selbst mit Çukanâsa, um sich von der Wahrheit zu überzeugen, und blieb dann mit den Uebrigen, in inniger Gemeinschaft mit Kâdambarî (p. 94), an dem See um das Ende abzuwarten (p. 95)."

„So weit erzählte Jâbâli, indem er hinzufügte, dafs ich jener (Puṇḍarîka resp.) Vaiçampâyana sei, der zur Strafe für seine Pflicht-im-Stichlassung und durch den Fluch der Mahâçvetâ als Papagei wiedergeboren sei. Als ich dies gehört hatte, kam mir die Rückerinnerung an meine früheren Geburten und fielen mir alle meine Kenntnisse etc. wieder ein. Auf Hârîta's Frage (p. 97), wie es komme, dafs Puṇḍarîka, ein Einsiedlersohn, sich überhaupt so weit habe vergessen können, in Liebe zu gerathen, erklärte Jâbâli dies daraus, dafs die Zeugung desselben wesentlich nur durch seine Mutter Çrî (die Göttin der Schönheit) vor sich gegangen war, die durch das blofse Anschauen des Çvetaketu schwanger ward, wobei er eine Stelle des Âyurveda citirt. Aus meiner Trauer über meinen jetzigen Zustand rifs mich am andern Tage die Ankunft des Kapiñjala (p. 99), der mich zu trösten kam und mir die Botschaft meines Vaters (Çvetaketu) brachte, bis zum Ende meines Fluches mich nicht aus der Einsiedelei des Jâbâli zu entfernen. Nachdem er aber wieder fort war (p. 102) und nachdem mir durch die Pflege des Hârîta die Flügel gewachsen waren, litt es mich nicht länger daselbst, sondern ich machte mich auf nach Norden zu Mahâçvetâ, um dieser wenigstens nahe zu sein. Unterwegs aber ward ich auf einem

Baume rastend im Schlafe von einem Caṇḍâla gafangen (p. 103), der mich zu der Tochter seines Fürsten brachte, die ihn zu meiner Habhaftwerdung ausgeschickt hatte, da es bekannt geworden war, welch ein geschickter Papagei sich in der Einsiedelei des Jâbâli befinde: sie ist es, die mich zu dir gebracht hat (p. 107), o König, und du magst nun sie selbst fragen, weshalb sie es that."

Çûdraka liefs alsbald diese holen: majestätisch sprach sie: „du o Fürst, bist der Mond, bist Candrâpîḍa: du hast deine eigene und dieses Thörichten Geschichte gehört: er hat dir erzählt, dafs er den Befehl seines Vaters aus Sehnsucht nach seiner Geliebten übertrat; ich bin Çrî, seine Mutter (p. 108), und um zu verhüten, dafs er durch seine Unbesonnenheit noch tiefer falle, sowie um seine Reue zu wecken, habe ich ihn eine Zeitlang scheinbar unter den Caṇḍâla wohnen lassen. Jetzt aber ist das Werk gethan: verlafst nun beide eure Leiber und geniefset die Vereinigung mit euren Geliebten:" dies gesagt habend verschwand sie. Da stellte dem König, nachdem er dies gehört, der Liebesgott die Kâdambarî in der Fülle ihrer Reize vor seine geistigen Augen, dafs ihm vor Sehnsucht die Sinne schwanden (p. 108-109), (589) ebenso wie[1]) dem Vaiçampâyana aus Sehnsucht nach der Mahâçvetâ (p. 110).

Es war jetzt gerade Frühling und das grofse Fest des heiligen Kâmadeva genaht, da ward es Abends der Kâdambarî, als sie vom Bad und der Verehrung des Çiva zurückkehrte, zu eng ums Herz, und sie umschlofs den Körper ihres todten Geliebten mit sehnsüchtiger Gluth, als sei er lebend: aber er erwarmte nun auch diesmal wirklich unter ihrer Umarmung und ward lebendig, sie mit seinen Küssen und Worten beseligend: er verkündete ihr, dafs er nunmehr von seinem Fluche erlöst sei, und dafs er ihr als Candrâpîḍa diese und als Candramas (Mond) die Mondswelt zu Füfsen lege. Da stieg (p. 112) auch Puṇḍarîka, auf Kapiñjala ge-

[1]) mit diesen wenigen Worten wird Vaiçampâyana abgefertigt.

stützt, aus der Luft herab, sich mit seiner geliebten Mahâçvetâ zu vereinigen. Auf Kâdambarî's Frage löst (p. 114) ihr Candrâpîḍa-Candramas dann auch noch das Räthsel mit der Patralekhâ. Es war Rohiṇî, seine Gemahlin, gewesen, die, seine Trennung von ihm nicht ertragen könnend, deshalb auch in der Menschenwelt Geburt nahm. Er überträgt nun dem Puṇḍarîka die Sorge der Regierung und lebt selbst (p. 115) mit Kâdambarî in seligem Glücke, bald in Ujjayinî, bald am Hemakûṭa, bald in der Mondeswelt, bald am Achoda-See.

[Nachtrag.]

Da sich hier noch etwas Platz findet, so gestatte ich mir hier noch eine Bemerkung über das Verhältnifs der vorstehenden Darstellung zu der im Kathâsaritsâgara (s. oben p. 358) vorliegenden Erzählung hinzuzufügen. Es läfst sich nämlich nicht mit Bestimmtheit feststellen, ob Somadeva, der Verf. des letztern Werkes, dabei wirklich die Kâdambarî selbst als Quelle benutzt hat. Vielmehr ist auch die Möglichkeit im Auge zu behalten, dafs beide Autoren nur aus einer und derselben Quelle schöpften (s. oben p. 354), der Bṛihatkathâ nämlich, von der wir oben (p. 357) sahen, dafs sie von Bâṇa im Harshacaritam direkt erwähnt wird. Es liegt resp. hier ganz derselbe Fall vor, wie beim Daçakumâracaritam (s. oben p. 315).

XVIII.

Die Vâsavadattâ des Subandhu.

(Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 8, 530-38. 1854.).

Bei Gelegenheit meiner Analyse der Kâdambarî (oben 7, 582 [s. p. 352]) habe ich bereits die Angabe Colebrooke's (As. Res. vol. 7. 1801) angeführt, dafs sich Kavirâja, der Verfasser des Râghavapâṇḍavîyam, auf Subandhu den Verfasser der Vâsavadattâ (und Vâṇa, den der Kâdambarî) als Vorgänger in der doppelsinnigen Schreibweise berufe[1]. In derselben Abhandlung hat Colebrooke auch (misc. ess. 2, 134-135) den Inhalt dieses Romans des Subandhu kurz und im Wesentlichen richtig dargestellt, und nach ihm hat noch Wilson im Hindu Theatre (1827) denselben beiläufig erwähnt (sec. edit. 2, 35 n.). Beide haben auch bereits die Diskrepanz besprochen, welche zwischen diesem Inhalt und zwischen der Darstellung besteht, die wir in zwei anderen Werken von der Geschichte der Vâsavadattâ[2]] finden, in Bhavabhûti's Mâlatîmâdhava

[1]) In Çaçadhara's Commentar dazu (Chambers 307) wird der Text nur unvollständig aufgeführt, auch ist das Msc. ziemlich inkorrekt: die betreffende Stelle 1, 37 (? die Verszahl ist nicht sicher) lautet hier 9a.: suveti | Subandhuḥ Vâsavadattâkartâ, Vâṇabhaṭṭaḥ Kâdambarîkâraç ca, 'sâv eva Râghavapâṇḍavîyakartâ, ete trayaḥ kavayaḥ paraṃ (!) vakroktau mârge çleshâdyuktau kuçal*au* nipuṇ*au* nânya iti çeshaḥ | caturtho na vidyate naiva tatra kuçala ity arthaḥ. | [In der mir seitdem zugekommenen Calcuttaer Ausgabe des Râghavapâṇâvîya (1854) lautet der Vers (1, 41)

Subandhur Vâṇabhaṭṭaç ca Kavirâja iti trayaḥ |
vakroktimârganipuṇâç caturtho vidyate na vâ. ||]

2] über Vâsavadattâ als Name des Romans selbst [resp. genauer: als Name eines von V. handelnden Werkes] s. schol. zu vârtt. 1 bei Pâṇ. 4, 3, 87 [ob der Vf. des vârtt. selbst dieses Beispiel, welches das schol. dazu anführt, auch bereits im Auge gehabt hat, wie dies Hall, Einl. zur Vâsavad. p. 1 annimmt, indem er sagt: „Kâtyâyana, the grammarian, is the earliest author known, by whom a tale of Vâsavadattâ appears to be indicated" ist denn

nämlich, wo es im zweiten Akt (ed. Calc. 1830 p. 38) heifst: „Vâsavadattâ übergab sich, die ihr Vater dem König Sañjaya zugesagt hatte, dem Udayana,“ und im Kathâsaritsâgara, wo sie ihrem Vater, dem König von Ujjayinî, nach dessen eignem Wunsche, durch den in dieser Absicht von ihm gefangen genommenen Udayana, König von Kauçâmbî, geraubt wird, ohne dafs dabei irgend eines Nebenbuhlers Erwähnung geschieht[1]: zu letztrer Erzählung stimmt auch die Angabe im Meghadûta (v. 31), dafs die Leute in Avanti, d. i. Ujjayinî, der Erzählungen von Udayana kundig seien, was sich eben auf seine Gefangenschaft daselbst und seine Entführung der Königstochter von da beziehen mag. Gegenüber der Darstellung des Kathâsaritsâgara stimmt zwar Subandhu mit Bhavabhûti darin überein, dafs sich bei Beiden Vâsavadattâ dem von ihrem Vater erkorenen Bräutigam entzieht und ihrem selbsterwählten Geliebten anvertraut[2], deren Namen aber sind bei Beiden völlig verschieden. Da nun ferner bei Subandhu mehrfach in Gleichnissen aus der Vorzeit der König Narayâ-

doch, zum Mindesten gesagt, durch nichts beglaubigt] und [vgl. auch noch den Vâsavadattika itihâsa im schol.] zu vârtt. 5 ebendas. 4, 2, 60. — [Der Name Vâsavadattâ ist offenbar bereits ein alter, findet sich speciell auch bei den Buddhisten, resp. als der einer Courtisane in Mathurâ, in einer Legende von Upagupta bei Burnouf Introd. à l'hist. du Buddhisme p. 146 ff. (aus dem Divya avadâna; s. auch Schmidt der Weise und der Thor p. 385). Auch die Tochter des Pradyota und Gemahlin des Kauçambî-Königs führt diesen Namen im Drama Ratnâvalî; offenbar ist damit dieselbe Persönlichkeit gemeint, wie im Kathâsaritsâgara].

1] die Geschichte des Kathâsaritsâgara (Cap. 9-13) beruht auf buddhistischer Quelle, findet sich resp. in Buddhaghosa's schol. zum Dhammapadam (p. 155-162 ed. Fausböll) vor. Der Vater des Udena (Udayana), König von Kosambi, heifst daselbst indefs: Parantapa, nicht: Sahasrânika. Der König von Ujjeni sodann heifst nicht: Caṇḍamahâsena, sondern Caṇḍapajjota (Caṇḍapradyota; vgl. die Angaben der Ratnâvalî 5, 10 und jenes von Hall Vâsavadattâ p. 3. 4 aus zwei Commentaren als Einschub in den Meghadûta mitgetheilten Verses), und seine Tochter: Vâsuladattâ. Die Einzelnheiten der Erzählung aber sind ganz identisch, nur einfacher gehalten. Insbesondere ist auch der hölzerne im Innern mit Soldaten gefüllte Elephant, durch welchen die Gefangennahme des Udena gelingt, und der so direkt an das trojanische Pferd erinnert, daselbst verwendet. Dem Vater der Vâsuladattâ wird indefs nicht die Absicht, den Udena zum Schwiegersohn zu gewinnen zugeschrieben: sie flieht mit Udena, ohne des Vaters stillschweigende Connivenz. (Von einem andern Freier aber, wie bei Bhavabhûti und Subandhu, ist ebenso wenig die Rede).

2] hierin stimmt auch die Angabe Daṇḍin's im Daçakumâra p. 100, 3 (ed. Wilson) überein.

vâhanadatta genannt wird, welcher im Kathâsaritsâgara als der Sohn der Vâsavadattâ und des Udayana auftritt (581) und dessen Abenteuer den wesentlichen Inhalt der leider noch unpublicirten Theile desselben [1]] bilden, da ferner auf diese Abenteuer speciell Bezug genommen, endlich auch Guṇâḍhya, der Verfasser der Vṛihatkathâ, welche die Grundlage des Kathâsaritsâgara bildet, direkt erwähnt wird, so liegt am Tage, dafs Subandhu gar nicht die Geschichte dieser Vâsavadattâ hat schreiben wollen, sondern dafs seine Heldin nur zufällig denselben Namen erhalten hat, gerade wie wir auch den Namen ihres Geliebten, des Kandarpaketu, noch anderweitig (z. B. im 2. Buch des Hitopadeça fab. 7) antreffen. Auch das theilweise Zusammentreffen seiner Erzählung mit der Darstellung bei Bhavabhûti wird somit wohl nur ein zufälliges sein.

Von dem Leben und der Zeit des Subandhu [wissen wir vor der Hand gar nichts bestimmtes, als dafs er eben vor Kavirâja [2]) gelebt haben mufs: nach einer Angabe A. Cunningham's (s. oben 6, 418), die wohl auf indischer Tradition beruht, war er a Kashmirian Brahman: es stimmt hiezu die mehrfache Bezugnahme auf den Buddhismus, die sich bei ihm vorfindet, denn da er seinem Styl nach jedenfalls wohl eine geraume Zeit später als der Verfasser des Daçakumâra zu setzen ist, so läfst sich eine dgl. Bezugnahme wohl nur in einem Landstrich denken, wo eben der Buddhismus selbst dann [3]] noch nicht aufgehört hatte, von Bedeutung zu sein.

1] diesem Desideratum ist jetzt durch die Vollendung der Brockhaus'schen Ausgabe trefflich abgeholfen. Die hier erwähnten Liebschaften des Narav. kommen darin aber, soweit ich sehe, nicht vor.

2) die Zeit des Kavirâja ist ebenfalls unbestimmt; denn wenn er auch I, 18 die Hoheit seines Patrons, des [dem Kâdamba-Geschlecht entstammten] Kâmadeva [Königs von Jayantîpura (I, 25, Stadt im Osten schol., among the Khasiya hills in Eastern Bengal, Hall Vâsav. p. 19), eines Sohnes des Çrîhara und der Dharaṇî], als Herrn der Erde (dhărâpati) über die [frühere] des Muṃja [Calc., Muṃksha Chamb. 307], Herrn von Dhârâ (dhârâpati), erhebt, unter welchem wir offenbar den Onkel des Bhoja (nach Lassen c. 993-1025) zu verstehen haben, so ergiebt sich doch daraus nicht, [wie lange nach Muñja der Dichter gelebt haben mag. Der Vers lautet: „Zwischen ihm (Kâmadeva) und Çrîmuñja ist dieser Unterschied: er ist Herr der Erde (dhărâ), Jener (Muñja) war nur Herr von Dhârâ"].

3] dies „selbst dann" ist gegenwärtig nicht mehr so stark zu betonen.

Leider fehlen in der mir zu Gebote stehenden Handschrift (Chambers 386, geschrieben in Benares, saṃvat 1705) die vier ersten Blätter, und somit auch die etwaige Auskunft, die der Verfasser vielleicht im Eingange über sich gegeben haben mag. Ich vermuthe übrigens, dafs er früher als Vâṇabhaṭṭa, der Verfasser der Kâdambarî gelebt hat, theils weil Kavirâja ihn vor diesem nennt, theils weil seine Schreibweise in der That eine Art Mittelstufe zwischen Daçakumâra und Kâdambarî bildet. Die Prolixität beschränkt sich eben noch fast nur auf die Schilderung von Naturerscheinungen, Gegenständen, Persönlichkeiten, die mit massenhaften Epithetis überladen werden, wozu sich der Anfang ja auch im Daçakumâra schon vorfindet, hat sich aber noch nicht auf die Gedanken der handelnden Personen erstreckt, die in der Kâdambarî mit so ermüdender Breite und so widerlicher Weitschweifigkeit aus einander gezerrt werden. Eine ganz besondere Force zeigt Subandhu, weshalb er ja eben von Kavirâja erwähnt wird, in dem Gebrauch doppelsinniger Wörter und Vergleiche, welche letzteren deshalb häufig überaus gesucht, im Allgemeinen aber doch stets treffend sind, übrigens in der That für uns oft ein wirkliches Interesse ha- (532) ben, insofern sie sich nämlich grofsentheils auf mythologisch- oder literarhistorisch-wichtige Punkte beziehen: die Gestalten des Mahâbhârata und Râmâyaṇa, viele Sagen aus den Purâṇa, aus der Märchenwelt spielen in diesen Bildern und Vergleichen eine hervorstechende Rolle: auch die Astrologie, die Planeten und Zodiakalbilder, steuern ihr Contingent dazu bei. Seine höchste Kunst in der Wortspielfeinheit hat Subandhu in einigen bei Gelegenheit einer Schilderung eingestreuten Gesprächen zu entfalten gesucht, wo die Wörter nach der Weise des Nalodaya in steter Homophonie mit einander stehen, aber nur das eine Mal den natürlichen, das andre Mal einen höchst verzwickten, nur durch spitzfindige Zertheilung zu erlangenden Sinn haben: hier ist er das würdige Muster für das Râghavapâṇḍavîyam.

[Gegenwärtig liegt uns in Hall's Ausgabe, s. oben p. 312 ff.) der vollständige Text der Vâsavadattâ vor. Aus der trefflichen Einleitung Hall's ergiebt sich resp. dās mit Sicherheit, dafs Subandhu in der That vor Bâṇa (über dessen Zeit s. oben p. 354 ff.) geschrieben hat, da letzterer in seinem Harshacaritam (1, 11; Hall p. 13) von der „Vâsavadattâ" mit grofsem Lobe spricht, zwar allerdings ohne dabei Subandhu's Namen zu nennen, doch kann schwerlich ein andres Werk gemeint sein.

In der Einleitung seines Werkes giebt Subandhu leider keine specielle Auskunft über seine Persönlichkeit: nur dās erhellt aus v. 10, dafs zur Zeit der Abfassung „Vikramâditya blos noch wie ein (ausgetrockneter) Teich in seinem Ruhme lebte": der gute Geschmack sei dahin (rasavattâ vihatâ), die „Neueren", d.i. Vikram.'s Nachfolger, Subandhu's Zeitgenossen trieben nur Kurzweil (vilasanti) und stritten sich gegenseitig (carati no kaṃ kaḥ). Während Hall diese Worte dahin auffafst, dafs Subandhu: lived long posterior to Vikramâditya, versteht sie ein Scholiast umgekehrt dahin, dafs Subandhu am Hofe des Vikr. gelebt, und dies sein Werk nach dessen Tode abgefafst habe. Dem entsprechend ist er hie und da in den Unterschriften des Werkes als Schwestersohn des çrî-Vararuci bezeicnet (s. Hall Einl. p. 6. 7. Aufrecht Catalogus 156 b), worauf indefs nach Hall ebenso wenig Gewicht zu legen wäre, wie darauf, dafs er im Bhojaprabandha unter den Dichtern am Hofe Bhoja's genannt wird (Wilson sel. w. 5, 174 ed. Rost; bei Pavie fehlt sein Name).

Von den so zahlreichen Citaten und Beziehungen, welche die Vâsavadattâ enthält, ist leider kein unmittelbarer Aufschlufs über ihre Zeit zu gewinnen, s. das im Verlauf noch Bemerkte. Doch sind dieselben entschieden für die verhältnifsmäfsige Alterthümlichkeit des Werkes sprechend, und wenn es auch nur darum wäre, weil eben nichts irgend Modernes sich darunter befindet.

Râjaçekhara (über dessen Zeit s. oben p. 313. 314) nennt Subandhu nicht blos vor Bâṇa, sondern auch vor Daṇḍin

(Hall p. 20. 21). Hiegegen indessen legt sein Styl in der That wohl ganz entschieden Einspruch ein].

Das von mir benutzte Mscpt. ist sehr sorgfältig geschrieben und durchkorrigirt: es besteht aus 30 Blättern, von denen die vier ersten fehlen. Die Seite hat zehn Zeilen à circa 48 akshara. Nach einer ungefähren Berechnung würde das Ganze, inclus. des Fehlenden, 37 Seiten des Calcuttaer Druckes der Kâdambrî füllen, ist also, da dieser 330 Seiten zählt, etwa neunmal so klein als dieses Werk. Die Ränder sind, mit Ausnahme etwa der letzten 6 Blätter, mit Glossen bedeckt, die theils, besonders im Anfange, aus Citaten aus Wörterbüchern u. dgl. (Amara, Vindhyavâsin d. i. Vyâḍi nach Wilson, Çâçvata, Halâyudha, Durga, Vâmana, Kshîrasvâmin, viçva[-prakâça], uttaratantram, medinî, hârâvalî, utpalinî, saṃsârâvartta, vṛikshâyurveda, guṇapatâkâ) theils aus direkten Erläuterungen bestehen: die meisten sind von derselben Hand als der Text, und wohl schon in dem dem Schreiber vorgelegenen Mspt. enthalten gewesen: wenigstens ist einmal (19a) durch ein Versehen desselben eine solche Glosse mit in den Text aufgenommen worden, wo sie indefs eingehakt ist, und hat aufserdem noch am Rande (18b) nochmals als wirkliche Glosse ihren Platz gefunden. — An mehreren Stellen werden auch sogar verschiedene Lesarten angeführt, so 7b. mârgâdhenuçatam (adhvânaṃ gatvâ) für kutipayadhanuḥçatam des Textes[1]: ersteres ist offenbar die doctior lectio und darum wohl auch die ältere: dazu die Glosse: yojanaṃ mârgadhenuḥ syâd ity utpalinî: — 14a. karṇavañçâd[2] (avatatâra) für karṇîrathâd des Textes: dazu die Glosse: karṇavañço bhaven mañca iti hârâvalî: — 18a. citrîvetî (viyad açobhata) für çvitrîveti[3]: — 20a. ajnâtataṭasphaṭika[4] (paṭṭasukhanishaṇṇa) für ataṭasphaṭika: — 21a. mahato mahato[5] (= bṛihata utsavât) für hatamohatamo des Textes.

1] Hall p. 82 hat katipayanalvaçatam.
2] so auch Hall p. 149.
3] Hall p. 184 hat çvitritam iva viyad açobhata.
4] so auch Hall p. 217. 5] so auch Hall p. 228.

Der Defekt im Eingange ist für das Verständniſs des Inhaltes ohne wesentlichen Nachtheil. Der Analogie nach zu schlieſsen, wird die Erzählung mit der Schilderung der Vaterstadt des Helden, etwa mit den Worten: „asti oder âsît (nun ein sehr langer Schwall von Beiwörtern) .... nâma nagaram“ beginnen[1]; der Name dieser Stadt wird im Innern des Werkes nicht erwähnt, Colebrooke (misc. ess. II, 134) nennt sie Kusumapura; das ist aber offenbar ein Irrthum, da dies die Vaterstadt der Vâsavadattâ ist. Es wird dann eine ausführliche Darstellung der guten Eigenschaften des Königs Çintâmaṇi folgen, der Name seiner Gemahlin (der sich aus dem Innern des Werkes nicht ergiebt)[2] und eine lobpreisende Beschreibung ihres Sohnes Kandarpaketu. Das Mspt. beginnt auf Bl. 5 (p. 46 bei Hall) in der Schilderung der wunderherrlichen Schönheit eines jungen, etwa 18jährigen Mädchens, welches diesem (533) Kandarkapetu im Traume[3] erscheint (diese nur aus Epithetis und deren Beiwörtern bestehende Schilderung reicht bis zur letzten Zeile von 6a.):

„Von der heftigsten Leidenschaft ergriffen weiſs sich Kandarpaketu nach dem Erwachen gar nicht zu fassen und geräth in gröſste Schwermuth. Nur mit Mühe erlangt sein Freund Makaranda Eintritt zu ihm: dessen Vorstellungen, wie die Guten sich betrüben, die Bösen freuen würden, womit er sehr mal à propos eine lange Schilderung des Herzens der Letztern verbindet, fruchten nicht das Geringste: unbemerkt verlassen Beide die Stadt (7b, Zeile 6). Nach einem kurzen Marsch erhebt sich vor ihnen das Vindhyagebirge, das von der Revâ bespült wird: des Abends machen sie im Vindhyawalde Halt. Makaranda schafft Früchte und Wurzeln herbei und bereitet ein Lager unter einem Jambû-Baume. In der Nacht hören sie auf dessen Spitze den Streit eines Papageien-

1] Halls Ausgabe zeigt, daſs dies nicht der Fall ist: der Name der Stadt wird auch im Eingange nicht genannt. Vielmehr beginnt das Werk gleich mit einer Schilderung des Königs Cintâmaṇi.

2] auch im Eingange wird die Gemahlin des Cintâmaṇi nicht genannt. An die Verherrlichung des Cintâmaṇi knüpft sich gleich die seines Sohnes.

3] Aehnlich im Daçakumâra, s. oben p. 333-4.

paares: das Weibchen (sârikâ) zankt das Männchen (çuka) aus, weshalb er so spät komme: er entschuldigt sich damit, heute eine ganz wunderbare Geschichte gehört und mit angesehen zu haben und erzählt, dazu von ihr aufgefordert, Folgendes (10a, 5). „In Kusumapura (schol. == Pâṭaliputra) an der Bhâgîrathî wohnt der König Çriñgâraçekhara nebst seiner Gemahlin Anañgavatî. Ihre schöne Tochter Vâsavadattâ ist, obwohl in herrlichster Jugendfülle prangend, noch unvermählt: da stellte ihr der König eine Selbstwahl an: keiner aber der von allen Seiten herbeigeströmten Prinzen gewann ihr Herz: in derselben Nacht jedoch sah sie im Traum einen schönen Jüngling und hörte auch seinen Namen, dafs er Kandarpaketu, der Sohn des Königs Cintâmaṇi sei. Die brennendste Sehnsucht nach ihm verzehrt seitdem ihr Herz: ihre ernstlich um ihr Leben besorgten Freundinnen haben nun ihr Papageienweibchen (sârikâ, her confident Colebr.[1]), Tamâlikâ genannt, ausgesandt, um sich nach jenem Kandarpaketu zu erkundigen, und die ist mit mir gekommen und befindet sich dort unter dem Baume.“ Als Makaranda dies hörte, stand er voll Freude auf, und setzte die Tamâlikâ von Allem in Kenntnifs: sie aber verneigte sich vor dem Prinzen und überreichte ihm ein Blatt (patrikâm), worauf die Worte standen:

Dessen Liebe sie klar gesehn, an dem wird oft ihr Herz
noch irr:
wie kann dér Lieb' wohl trau'n 'ne Maid, die sie im
Traume nur genoss!“

Dieses resignirte Liebesbekenntnifs versetzt den Kandarpaketu in ein Meer von Wonne; er steht langsam auf, umarmt die Tamâlikâ (was bei einer sârikâ doch ziemlich schwer halten mufs!) und bringt den Rest der Nacht und den ganzen fol-

1] ebenso auch Hall Einl. p. 38. 56 (unter Vergleichung von abhisârikâ). Der schol. (p. 162) erklärt das Wort nicht, und sonst (p. 45. 46. 109) bedeutet es eben auch hier nur das Weibchen eines çuka. Die Papageien spielen in den indischen Märchen und Geschichten durchweg eine eigne Rolle, was offenbar mit ihrer Fähigkeit, menschliche Worte nachzusprechen, zusammenhängt (vgl. Wilson Hindu Th. I, 86. 2, 277. 282-3). Der çukaḥ purushavâk erscheint schon im Rofsopfer-Ritual des Yajurveda, unter den dabei zu verwendenden Hostien.

genden Tag mit ihr in Fragen und Gesprächen über Vâsavadattâ hin (: weshalb so lange Zeit, ist nicht klar, wohl nur um dem Dichter Gelegenheit zu einer schönen, aber sehr langen Schilderung der Abenddämmerung, des Nachteinbruchs und Mondaufgangs 15b, 8 — 20a, 6 zu geben). In der nächsten Nacht bei strahlendem Mondschein machen sich dann alle drei auf nach der Wohnung der Vâsavadattâ: der Prinz und seine Geliebte fallen bei ihrem gegenseitigen Anblick vor Entzücken in Ohnmacht: durch die Bemühungen des Makaranda und der Zofen wieder zu sich gebracht, setzen sie sich auf einen Sitz, und Kalâvatî, die Freundin der Vâsavadattâ, erklärt dem Kandarpaketu, dafs deren Vater beschlossen habe, sie am näch- (534) sten Morgen dem Pushpaketu, Sohne des Vidyâdharakönigs Vijayaketu, zum Weibe zu geben: Vâsavadattâ sei aber entschieden gewesen, wenn Tamâlikâ ohne ihn zurückkomme, sich in das Feuer zu stürzen: er möge nun anordnen, was jetzt zu thun sei[1]. Ohne langes Zögern nimmt hierauf Kandarpaketu die Prinzessin mit sich auf das Rofs Manojava, läfst den Makaranda als Kundschafter zurück, und entflieht mit ihr aus der Stadt in den Vindhyawald, wo sie die Nacht wachend zubringen, und am Morgen erst einschlummern. Von den grofsen Anstrengungen, die er durchgemacht, ermattet, wacht K. erst um Mittag auf, findet die Laube leer, sich von seiner Geliebten verlassen, und bricht nach vergeblichem Suchen in die heftigsten Klagen aus. Nach Süden gewendet, irrt er dann wehklagend im Walde umher und gelangt nach einiger Zeit an das Gestade des Meeres: er beschliefst aus Verzweiflung sich im Wasser den Tod zu geben. Als er sich eben dazu anschickt, ertönt aus der Luft eine Stimme, die ihm zu leben gebietet und Wiedervereinigung mit seiner Vâsavadattâ verheifst. Er lebt nun im Walde von Früchten und Wurzeln sich nährend: nach einigen Monaten

1] Hall (Einl. p. 39) verweist für die Versicherung der Kalâvatî, dafs die bisherigen Liebes-Leiden der Vâs. um ihn nicht aufzuzeichnen seien, wenn auch „the heavens were a tablet, the sea an inkstand, the longaevous Brahmâ the amanuensis and the king of serpents the narrator" auf ähnliche hyperbolische Angaben im Qorân 18, 109 und bei Rabbi Mayir ben Isaac.

kam die Regenzeit heran, und am Beginn des Herbstes (çarad) traf er einstmals bei seinem Herumstreifen auf eine Statue von Stein (çilâmayîm putrikâm), die er in seinem Liebesgram der Aehnlichkeit mit der Geliebten wegen mit der Hand berührte; der Stein verschwand auch alsbald und Vâsavadattâ stand in lebendigem Liebreiz vor ihm: nach langer Umarmung erzählt sie ihm unter schweren Seufzern die Geschichte ihrer Verwandlung: sie war an jenem Morgen aufgestanden, um für ihn Früchte und Wurzeln zu sammeln, und war nach einigen Schritten auf eine lagernde, bewaffnete Carawane getroffen, deren Führer sich ihrer zu bemächtigen eilte: aber auch ein Kirâtafürst, der auf der Jagd begriffen war, eilte herbei. In der Ueberzeugung, dafs Kand., weil allein, unfehlbar getödtet werden würde, sei sie nun nicht gegangen, ihn zu wecken, sondern selbst zu sterben entschlossen gewesen. Der Kampf zwischen beiden Parteien habe indessen mit ihrer gegenseitigen Vernichtung geendet, und sie selbst sei dann von dem Einsiedler, dessen Einsiedelei durch diesen Kampf zerstört wurde, verflucht worden, zu Stein zu werden, bis zu der Zeit, wo ihr Gemahl sie finden und berühren würde.

Kandarpaketu kehrte hierauf mit dem mittlerweile auch herbei gekommenen Makaranda und mit seiner Vâsavadattâ in seine eigne Stadt zurück, fortab aller Freude geniefsend, die sein Herz nur begehren mochte."

Ich gehe nunmehr zu einer ungefähren Zusammenstellung derjenigen für die Zeit der Abfassung wie überhaupt bedeutungsvollen Data über, die sich im Innern des Werkchens, und zwar hauptsächlich in den fast stets doppelsinnig zu fassenden Gleichnissen, vorfinden.

Auf den Buddhismus beziehen sich folgende Stellen: Von der Finsternifs (timiram) wird 17 b gesagt, dafs sie „bauddhasiddhântam (das neutrum in Analogie zu timiram) iva pratyakshadravyam apahnuvânam ajṛimbhata." Die Vâsavadattâ selbst sieht K. bei ihrem ersten wirklichen Anblick (22 a) „bauddhasaṃhatim ivâlaṃkâraprasâdhitâm", wo alaṃkâra theils Schmuck bedeutet theils einer Glosse nach (bud-

dhistisch-) technischer Ausdruck für bhâshya ist[1]. Von der Abenddämmerung heifst es (17 a), dafs sie „bhikshukîva târânurâgaraktâmbaradhâriṇî samadṛiçyata“; wo unter Târâ der (535) Glosse nach „buddhadevatâ“ (resp. aufserdem auch die Sterne) zu verstehen ist. Die eben aufgehende Sonne (bâlâtapa) erscheint nach 24 a: kâshâyapaṭa iva sa (! [fehlt bei Hall p. 255]) çâkyâçramamaṭhikâsu. Der Vindhyaberg verschliefst den Anblick der Himmelsgegenden (8 b) : „mîmâṅsânyâya iva pihitadigambaradarçanaḥ“: die nächtliche Finsternifs (çârvaram andhakâram) in gleicher Weise (18 a) „çrutivacanam iva kshatadigambaradarçanam . . . ajṛimbhata“, und auch vom Staube heifst es (30 a), dafs durch ihn „mîmâṅsakeneva tiraskṛitadigambaradarçanena . . . (raṇajena rajasâ) vijijṛimbhe.“ Man könnte hier unter digambara auch die Jaina verstehen, eine andre Stelle aber 13 a „Jaiminimatânusâriṇa iva tathâgatamatadhvaṅsinaḥ“ führt mit Sicherheit darauf hin, dafs wirklich die Buddhisten damit gemeint sind. [Auf die Jaina weist die Erwähnung der sudharmâ (23 a)].

In Beziehung auf den Cultus ist von Bedeutung, dafs es vom Vindhyaberge heifst (8 a), er sei mit mallikâ-Blumen und arjuna-Bäumen (oder -Gräsern) bedeckt „Çrîparvata iva saṃnihitamallikârjunaḥ“, wie der Çrîparvata, auf dem der Mallikârjuna, der Glosse nach etannâmâ çivaḥ, wohnt: es ist dies einer der 12 dem Çiva heiligen Tempel, „which were in high repute about the time of the Mohammedan invasion“ (Wilson, Daçak. introd. p. 11.): s. Catalog der Berl. Sanskr. H. p. 347 [oben p. 317]. Von andern Namen des Çiva werden noch genannt paçupati und virûpâksha 8 a, mahâṇaṭa 10 b u. a. Bei Kusumapura wird nach 10 b die Kâtyâyanî (Durgâ) als Vetâlâ verehrt: „yatra surâsurâmukuṭamaṇimâlâlâlitacaraṇâravindâ Çumbha-Niçumbhavalamahâvanadâvajvâlâ Mahishamahâsuragirivaravajradhârâ praṇayapraṇatagaṅgâdharajaṭâjûṭaskhalitajâhnavîjaladhârâdhautapâdapadmâ bhagavatî Kâtyâyanî Vetâ-

1] nach Hall Einl. p. 10. Text p. 285 ein Werk des Dharmakîrti.

lâbhidhâ svayaṃ vasati". — Von Vishṇu's Namen ist mir Nârâyaṇa aufgestoſsen 23a (bis), Hari u. dgl.

Die Erwähnungen der Helden des Mahâbhârata und Râmâyaṇa sind überaus häufig. Bemerkenswerth ist, daſs Duryodhana hier Suyodhana genannt wird (5b. 30a). Çaṃtanu 27a, bhâratasamara 9a. 17a. 23a. 24a, Kurukshetra 24b, Kurusenâ 23a. b, Kauravasainikâs 14a, Dhârtarâshṭrâs 13a. 23b, Bhîshma und Karṇa 8a. 30a, Droṇa 14a. 17a. 23b, Ulûka und Çakuni 23b, Pâṇḍavâs und Pâṇḍuputrâs 13a, Yudhishṭhira 27a, Arjuna 13b. 23a (bis), Bhîma 8b, Krishṇâguru (= Drupada) 13a, Dhṛishṭadyumna 17a, Çikhaṇḍin 8a — gehören der Mahâbhâratasage, Sagarasutâs 12a. 26a, Ajápâla 10a[1], Daçaratha 27a, Râma 10a. 14a. 18b. 23a. 27a, Vaidehî 23a, Bharata 10a, Lakshmaṇa 18b, Sugrîva 5b, 18b. 20b, Târâ 18b, Sugrîvasenâ 8a. 10a. 23a, Añgada 5b. 14a, Ṛiksha, Gavaya, Çarabha und Kesari 8a, Gavâksha 10a, Kumuda 8a. 23a, Panasa, Candana und Nala 23a, Vâlin 14a, Râmasetu 26b, Lañkâ 23a, Râvaṇa 12a. b, Kumbhakarṇa 8a. 20b. — der des Râmâyaṇa an. Auch das Bhâratam und Râmâyaṇam selbst werden 22a [und zwar ersteres als in parvan getheilt, letzteres als mit einem Sundarakâṇḍa versehen], und Vâlmîki 23a. erwähnt: desgl. auch harivaṅçâḥ[2] 8b, Janârdana 8a, Krishṇa als Feind des Kaṅsa 14a, Kaṅsârâti 28b. Dem epischen Sagenkreise, resp. dem der Purâṇa, gehören ferner an die Viçvâmitra-Söhne Ambhoja, Câmara und Matsya 28a, Purûravas, Nahusha, Yayâti, Sudyumna, Somaka und Jantu, Purukutsa, Kuvalayâçva, Nṛiga, Kârtavîrya 27a, Damayantî und Nala, Indumatî und Aja, Çakun-

1] vgl. hiezu Hall Einl. p. 11. 12 (in seiner Ausgabe von Wilson's Uebers. des Vishṇupur. vol. 3, 314. hat er einfach Ajápâla, wie vor ihm Wilson und Lassen).

2] die Stelle lautet: harivaṅçair iva pushkaraprâdurbhâvaramaṇîyaiḥ; nach dem schol. (Hall p. 94) ist unter pushkaraprâdurbhâva eine bestimmte Erzählung (âkhyânaviçesha) zu verstehen, und in der That enthält der Harivaṅça in der Calc. Ausgabe 2 Capp. (198. 199 v. 11279-354), welche diesen Namen (resp. paush°) führen, und denen sich dann noch 28 andre (v. 11355-12277) unter dem Titel paushkara allein anschlieſsen. Es unterliegt somit keinem Zweifel, daſs Subandhu bereits eine entsprechende Recension des Harivaṅça kannte: ob die vorliegende selbst, ist noch eine andere Frage.

talâ und Duhshanta 14a, Puloman 23a, Pulomatanayâ 12a, Indrâṇî 10b. 12b. 23a, Jayanta 14a, Brihaspati und Târâ, Brâhmadattamahishî, Açvatara (= nâgarâja)-kanyâ 22a, Kalâñkura und Nagaramaṇḍanâ 13a, Hiraṇya- (536) kaçipu 8a, Vali 10a, Kîça 8b, Andhâsura 10b, Kumbhînasî 26b, Mahisha, Çumbha, Niçumbha 10b. Der Märchenliteratur endlich[1] gehören an Naravâhaṇadatta und Madanamañjarikâ 14b, derselbe und Priyamguçyâmâ 8a. 22a, ebenso wohl auch Nalakûvara (Wils. s. v. Nalakûvera) und Rambhâ 9b. 14b, Dhûmorṇâ und Dharmarâja 14b.

Aufser den im Bisherigen bereits aufgezählten Autoren oder Werken finden sich noch erwähnt: Guṇâḍhya als Verfasser der brihatkathâ[2] 13a (letztere auch noch 10a), Mallanâga (nach der Glosse = Vâtsyâyana) als Verfasser eines kâmasûtra[3] 8a, [ein haarloser (vikaca) Kamalâkara bhikshu, Hall p. 250 praef. p. 10; als mit süfsem Ton sein Gesetz (svadharmam) recitirend, ferner metrische, astrologische, philosophische, grammatische Texte, nämlich] chandoviciti, nakshatravidyâ, nyâyoddyota (= nyâyabhâshyam)[4], upanishad 22a, vyâkaraṇam 22a. 26b, die 64 kalâs 13a. Die grofse Bedeutung der Astrologie ergiebt sich aus der häufigen Erwähnung der Planeten und Zodiacalbilder in Vergleichen etc., so 6a. 8b (bis). 10b. 11b. 17a. 25a.

Folgende Beispiele werden am Besten die Art und Weise dieser Erwähnungen darstellen, und enthalten zugleich das Meiste, was darunter von besonderer Bedeutung ist oder

1] und zwar eben wohl der Brihatkathâ; denn bei Somadeva ist mir nichts über diese Liebschaften des Narav. zur Hand.

2] die Brihatkathâ wird auch von Subandhu's Vorgänger Daṇḍin, so wie von Bâṇa citirt, s. oben p. 314. 357. Hier wird aber auch ihre Eintheilung in Abschnitte Namens ârambha (nicht âlamba oder lamba wie Hall Einl. p. 20 angiebt, s. Text p. 110 und die varr. l. °lambha, °lambhaka; vgl. die 18 lambaka des Kathâsaritsâgara) erwähnt, resp. dafs einer derselben von einer Fee (vidyâdharî) Namens Çâlabhañjikâ handelt (Somadeva hat, wenn ich nicht irre, nichts hiervon), vgl. Hall Einl. p. 20.

3] über dieses wichtige Werk s. jetzt Aufrecht Catal. p. 215a.ff. Hall p. 11.

4] Hall's Angaben p. 9-10 berichtigt Cowell in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Kusumâñjali (Calc. 1864) p. VI-XI. Danach lebte der Uddyotakara nach Diñnâga und kommentirte Vâtsyâyana's (d. i. Pakshilasvâmin's) Comm. zu Gotama's resp. Akshapâda's Nyâyasûtra.

noch werden kann: die doppelsinnigen Wörter sind wie bisher gesperrt gesetzt[1]].

Der Vindhya-Berg erschien dem Kandarpaketu 8a [Hall p. 85]: Sugrîva iva riksha[2])-gavaya-çarabha-kesari-kumuda(diggaja Glosse)-sevyamânapâdachâyaḥ, paçupatir iva nâganiḥçvâsasamutkshiptabhûtir, janârdana iva vicitravanamâlaḥ, sahasrakîraṇa iva saptapatrasyandanopeto, virûpâksha iva saṃnihitaguhaḥ çivânugataç ca, —, Çrîparvata iva saṃnihitamallikârjuno, Naravâhanadatta iva priyaṃguçyâmâsanâthaḥ, — — Karṇa ivânubhûtaçatakoṭidâno, Bhîshma iva çikhaṇḍimuktair ardhacandrair âcitaḥ, kâmasûtravinyâsa iva mallanâgaghaṭitaḥ kântârasânumoditaç ca, Hiraṇyakaçipur iva çambarakulâçrayo — Kumbhakarṇa iva dantântarâlagatavânaravyûhaḥ, — Bhîmo 'pi kîcavaṅçasuhrit, — yaç ca — mîmâṅsânyâya iva pihitadigambaradarçanaḥ, yaç ca harivaṅçair iva pushkaraprâdurbhâvaramaṇîyai, râçibhir iva mînamithunakulîrasaṃgataiḥ, karaṇair iva çakuni-nâga-bhadravâlavakulopetair devakhâtakair upaçobhitopântaḥ. —

Der Vindhyawald erhält 9b [Hall p. 104] die Beinamen: Uttaragograhabhûmyeva vijrimbhitabrihannalayâ, Marudeçaṭakkayeva (? ḍhakkâyâtrayeva Hall) ghanasârasârthavâhinyâ, — Nalakûvaracittavrittyeva satatadhritarambhayâ, — Virâṭalakshmyevânanditakîcakaçatayâ (Vindhyâṭavyâ).

Kusumapura wird 10a.b. [Hall p. 110 ff.] also beschrieben: asti praçastasudhâdhavalair, vrihatkathârambhair iva çâlabhañjikopaçobhitair (çâlabhañjî vidyâdharî dâruputrikâ Gl.), vrittair iva samâṇavakakrîḍitaiḥ, kariyûthair iva samattavâraṇaiḥ, Sugrîvasainyair iva sagavâkshair, Valibhavanair iva sutalasaṃniveçair veçmabhir udbhâsitam, — — mahânaṭabâhuvaneneva vriddhabrihadbhujaṃgena (ve-

1] ich habe die zahlreichen Varianten bei Hall nur da notirt, wo es mir erheblich schien.

2) die Regeln des saṃdhi sind zum Behufe der Deutlichkeit überaus häufig im Mspt. vernachlässigt: dasselbe findet ja auch im Calc. Druck der Kâdambarî statt.

çyâpatir bhujaṃgaḥ Gl.), garuḍeneva vilâsi(sarpa Gl.)-hṛidayatâpakareṇa, Andhâsureṇeva[1]) çûlânâm (paṇyayoshit Gl.) upari gatena veçyâjanenâdhishṭhitaṃ K. nâma nagaram |

(537) Bei der Selbstwahl (13 b) [Hall p. 142] Arjunasamaram iva nandighoshamukharitadigantam mañcaṃ âruroha Vâsavadattâ | yatra kecit kalâñkurâ iva [vijita-]nagaramaṇḍanâḥ[2]) apare Pâṇḍavâ iva divyacakshuḥkṛishṇâguruparimalitâḥ, — — kecij Jaiminimatânusâriṇa iva tathâgatamatadhvaṅsinaḥ, — — kecid dhârtarâshṭrâ iva viçvarûpâlokanajanitendrajâlâdbhutapratyayâḥ, — —. kecit Pâṇḍuputrâ ivâkshahṛidayâjnânahṛitakshamâḥ, kecid vṛihatkathânubandhino guṇâḍhyâḥ[3]), — kecit Kauravasainikâ iva droṇâçâsûcakâḥ —. sthitâ râjaputrâḥ |

Den Kandarpaketu sieht Vâsavadattâ im Traum (14a, Hall p. 149): Vâlinam ivâñgadopaçobhitam, kuhûmukham iva hârikaṇṭham (hârayukta), kanakamṛigam iva râmâkarshaṇanipuṇam, Jayantam iva vacanâmṛitânanditavṛiddhaçravasam, Kṛishṇam iva Kaṅsaharsham na kurvantam — —.

Aus dem Traume erwacht, ruft sie, entzückt über die Schönheit des darin gesehenen Jünglings (14a.b, Hall p. 152): vṛithaiva Nala-Damayantî Nalakṛite vanavâsavaiçasam (Hall, °râsam Cod. duḥkham Gl.) avâpa, mugdhaivendumatî mahishy apy Ajânurâgiṇî babhûva, aphalam eva Duḥshantasya kṛite Çakuntalâ Durvâsasaḥ çâpam anubabhûva, nirarthakam eva Madanamañjarikâ Naravâhanadattaṃ cakame, niḥkâraṇam evorugarimanirjitarambhâ Rambhâ Nalakûvaram acîkamat | viphalam eva Dhûmorṇâ svayamvarârthâgatadevagaṇagandharvasahasreshu Dharmarâjam acakâñkshat. . . . . . .

Als Kandarpaketu die Vâsavadattâ wirklich zum ersten

---

[1]) dazu die Glosse: Andhâsuro Bhairavamûrtidhâriṇâ Çivena triçûle bhittvâ ûrdhva uttâlita iti purâṇavârttâ | [s. Hall p. 116].

[2]) Glosse: Karṇîputro Mûlabhadro Mûladevaḥ Kalâñkura iti hârâvalî | Pâṭaliputre nagare Mûladevena Nagaramaṇḍanâ nâma veçyâ buddhiprakarsheṇa [kâmaçâstrakalâbhijnatayâ, schol. bei Hall] jiteti vârttâ.

[3]) Glosse: vṛihatkathâ varâhakathâ [Hall Einl. p. 24 liest Baḍâhakathâ; Baḍâha als Name eines Königs] Guṇâḍhyena bhâshâkavinâ nibaddhâ maheçvaramukhâd upaçrutyeti vârttâ | bhûtabhâshâkavivṛishâ Guṇâḍhyaç câpi kîrtitaḥ ity uttaratantram [vgl. Hall Einl. p. 22].

Male erblickt, sieht er sie 22a [Hall p. 234]: vyâkareṇeneva saṃraktapâdena bhârateneva suparvaṇâ râmâyaṇeneva sundarakâṇḍacâruṇâ jañghâyugena virâjamânâm, chandovicitim iva bhrâjamânatanumadhyâm, nakshatravidyâm iva gaṇanîyahastaçravaṇâm, nyâyasthitim ivoddyota(= bhâshya)-karasvarûpâm, bauddhasaṃhatim ivâlaṃkâra(= bhâshya)-prasâdhitâm, upanishadam ivânandam anekam[1]] uddyotayantîm, dvijakulasthitim iva cârucaraṇâm (= çâkhâ), vindhyagiriçriyam iva sunitambâm, Târâm iva gurukalatratayâ çobhitâm, çatakoṭiyashṭim iva mushṭigrâhyamadhyâm, Priyaṃguçyâmâsakhîm iva priyadarçanâm, Brahmadattamahishîm iva somaprabhâm, diggajakareṇukâm ivânupamâm, tamâlapatraprasâdhitâṃ velâm iva[2]], Açvatara (= nâgarâja)-kanyâm iva madâlasâm.

Die Finsterniſs (timiram) wird genannt (17a, Hall p. 175): daityabalam iva prakaṭatârakam, bhâratasamaram iva vardhamânolûkakalakalam, Dhṛishṭadyumnavîryam iva kuṇṭhitadroṇaprabhâvam, nandanavanam iva saṃcaratkauçikam, kṛishṇavartmânam (! Nomin.) ivâ[3]] 'khilakâshṭhâpahârakam, — — suhṛid iva kalikâlasya, — bauddhasiddhântam iva pratyakshadravyam apahnuvânam.

Den Vindhyawald betreten die beiden Flüchtigen (23a. Hall p. 243): pralayakâlavelâm iva samuditârkasahasrâm, nâgarâjasthitim ivânantamûlâm, sudharmâm[4]] iva svachandasthitakauçikâm, — bhâratasamarabhûmim iva dûraprarûḍhârju- (538) nâm, Pulomakulasthitim iva sahasranetro[5])-'citendrâṇikâm, çûlâpâla[6]]-cittavṛittim iva phalitagaṇikârikâm, — — kvacid Râghavacittavṛittim iva vaidehîmayîm (pippalî Gl.), kvacit kshîrasamudramanthanavelâm ivojjṛimbhamâṇâmṛitâm (gaḍûcî Gl.), kvacin nârâyaṇaçaktim iva sva-

1] ekam Hall p. 236.

2] velâm iva fehlt bei Hall im Text (p. 237) doch nur durch Versehen, da der schol. die Worte erklärt.

3] Hall hat °vartmevâ.

4] dies ist der Name einer devasabhâ bei den Jaina, s. Hemac. 93. schol., meine Abh. über die Bhagavatî 2, 203 a. 5) mûla, Glosse.

6] Hall hat çûlâpâla°, was als ältere Lesart erscheint.

chandâparâjitâm, kvacid Vâlmîkisarasvatîm iva darçitekshvâkuvaṅçâm, Laṅkâm iva bahupalâçasevitâm, Kurusenâm ivârjunaçaranikaraparivâritâm, Nârâyaṇamûrtim ivâ 'tibahurûpâm, Sugrîvasenâm iva panasa-candana-nalakumudasevitâm, — Kurusenâm ivolûka-droṇa-çakunisanâthâṃ dhârtarâshṭrânvitâṃ ca.

Als Kandarpaketu sich das Leben nehmen will, hält er (26b, Hall p. 272) folgenden Monolog (wozu Daçakum. p. 64 ed. Wilson zu vgl. [und nach Hall p. 41 n. auch das dritte Cap. von Bâṇa's Harshacarita]): yad apy anâturasya dehaparityâgo na vihitas, tathâ 'pi kâryaḥ | na khalu sarvaḥ sarvaṃ kâryam akâryaṃ vâ karoti | asâre saṃsâre kena kiṃ nâma na kṛitam | tathâ hi | gurudâragrahaṇaṃ dvijarâjâ 'karot | Purûravâ brâhmaṇadhanatṛishṇayâ vinanâça | Nahushaḥ parakalatradohadî mahâbhujaṃga âsît | Yayâtir âhitabrâhmaṇîpâṇigrahaṇaḥ papâta | Sudyumnaḥ strîmaya ivâbhût | Somakasya prakhyâtâ jagati Jantuvadhanirghṛiṇatâ | Purukutsaḥ kutsita ivâsît | Kuvalayâçvo 'çvasurakanyâṃ (? 'çvatara° Hall) api jagrâha | Nṛigaḥ kṛikalâsatâm agât | Daçaratha ishṭarâmaviyogotsâdena mṛityum avâpa | Kârtavîryo gobrâhmaṇapîḍayâ pañcatvam ayâsît | Yudhishṭhiraḥ samaraçirasi satyam utsasarja | Çaṃtanur ativyasanâd vipine vilalâpa | itthaṃ nâ 'sty akalaṅkaḥ ko 'pi | tad aham api dehaṃ tyajâmi.

Von geographischen Daten ist fast gar nichts zu bemerken. Karatoyâ und Narmadâ fliefsen in das Meer 26a[1]). Die Vindhya-Gegend ist von Çavara 8a, Kirâta 9a. 29a, Pulinda 8b. 20a bewohnt: die mâtaṅga-Mädchen (aspṛiçyajâti Gl.) scheinen Seiltänzerei zu üben, denn der Regenbogen wird 28a [Hall p. 282] mâtaṅgakanyânartanaratnarajjur iva genannt. Der Malaya-Wind kommt (13a) zum Vindhya von Karṇâta, Kuntala, Kerala, Mâlava (!), Ândhra her. Von Interesse ist die Vorstellung 20a [Hall p. 214], dafs das Wohnen im Çvetadvîpa eine wahre Lust sei: anantaraṃ dugdhârṇavapra-

1] Hall p. 270. 271.; s. die Einl. p. 36 über den hierin anscheinend vorliegenden geographischen Schnitzer.

vishṭam iva, sphaṭikagrihanivishṭam iva, çvetadvîpanivâsasukham anubhavad ivendunâ jagad âmumude.

Zum Schlusse füge ich noch eine Zusammenstellung der 14b. 15b. 21a. b. erwähnten Zofennamen bei [vgl. Hall Einl. p. 37]: Anañgalekhâ, Avantisenâ, Karpûrikâ, Kalahâ, Kalikâ, Kâñcanikâ, Kântimatî, Kiçorakâ, Kuntalikâ, Kurañgikâ, Ketakikâ, Keralikâ, Citralikhâ, Tamâlikâ, Tarañgavatî, Taralikâ, Nigaḍitâ, Pallavikâ, Pravâlikâ, Bhâvavatî, Madanamañjarî, Madanamâlinî, Madanalekhâ, Malayâ, Mâtañgikâ, Mṛiṇâlikâ, Râgalekhâ, Lavañgikâ, Vasantasenâ, Vilâsavatî, Çakunikâ, Çaçilekhâ, Çṛiñgâramañjarî, Saṃjîvanikâ, Saralâ, Sahakârimañjarî, Surekhâ. —

[Auch hier wieder benutze ich die freigebliebenen Zeilen zu einem Nachtrag, um nämlich noch speciell darauf hinzuweisen, von wie grofser Bedeutung die literargeschichtlichen Angaben der Vâsavadattâ über das Mahâ-Bhârata, Râmâyaṇa, den Harivañça, die Bṛihatkathâ etc. sind, seitdem sich durch Hall herausgestellt hat, dafs ihre Abfassung mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, s. oben p. 312. 355 ff., etwa in den Beginn des siebenten Jahrh. zu setzen ist. Auch ihre Angaben über Kṛishṇa gewinnen dadurch ein erhöhtes Interesse; so z. B. die gleich in v. 1 der Einleitung vorliegende Zutheilung einer That Kṛishṇa's (das Halten des Berges Govardhana) an Hari (Vishṇu), insofern eine solche Zutheilung ja eben auf einer direkten Identificirung Beider beruht, wie dieselbe freilich auch bereits in Kâlidâsa's Werken vorliegt (s. meine Vorr. zur Uebers. des Mâlavikâgnimitram p. XL)].

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

